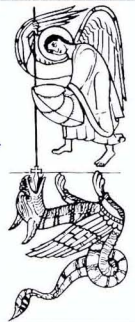


SZULOVSZKY JÁNOS

# VALLÁS – VILÁGKÉP – TUDOMÁNY

A KERESZTÉNY TUDOMÁNYOS  
ÉRTELMEZÉSI KERET LÉTJOGOSULTSÁGA



VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR



Miközben az analitikus, módszeres, logikus és racionálisan okfejtő skolasztikus teológia szülte a modern tudomány, napjaink tudományos közléte erről megelégedkezve jószerével pusztán csak a materialista vagy az agnosztikus – Katherine Ewing kifejezésével élve: reduktív ateista – világkép talaján álló művekre tekint úgy, hogy eleget tesznek a tudományosság követelményeinek. Jól szemlélteti ezt, hogy amikor e kötet szerzője, a Bátky Zsigmond-díjas történész-etnográfus, Szulovszky János 2013 októberében vitaindító előadásában feltette a kérdést, hogy lehet-e a szellemi világ néprajzának keresztény tudományos értelmezése, a hozzászóló négy szaktudósból három kategorikusan elutasította ennek lehetőségét.

A szerzőnek sem a vitaülésen, sem a vita anyagát közlő szakfolyóirat hasábjain nem volt lehetősége arra, hogy valamennyi bíráló megjegyzésre és ellenvetésre érdemben reflektáljon, s ez arra készítette, hogy könyv formájában adja közre részletes válaszát.

E kötetben nemcsak meggyőző érvekkel támasztja alá a keresztény/keresztényen tudományos értelmezési keret létjogosultságát s vázolja ennek alapvető elemeit, valamint néhány „folklór-kontextussal” rendelkező esetet ismertetve szemlélteti a transzcendens világ törvényszerűségeit, hanem arra is rámutat, hogy merő tévedés, tudományosan teljesen megalapozatlan az összehasonlító vallástudománynak az a sarkalatos dogmája, mely szerint csak úgy lehet tudományos igényű elemzést végezni, ha kutatóként minden vallástól, vallási megnyilvánulástól egyenlő távolságra állunk.



MAGYAR

VALLÁSTUDOMÁNYI

TÁRSASÁG


**L'Harmattan**


Magyar Tudományos Akadémia

Bölcsészettudományi

Kutatóközpont

ISBN 978-963-414-467-0



9 789634 144670

Ár: 2700 Ft

Szulovszky János

# VALLÁS – VILÁGKÉP – TUDOMÁNY

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR

XVI.

*Sorozatszerkesztő*

Kovács Ábrahám és Hoppál Mihály

*A sorozat szerkesztőbizottsága*

Bartha Elek, Máté-Tóth András,

Mezei Balázs, Peres Imre és Voigt Vilmos

\* \* \*

- I. *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*  
Szerkesztette: Hoppál Mihály – Kovács Ábrahám (2009)
- II. *Aquinói Tamás és a tomizmus ma / Thomas Aquinos and Thomism Today*  
Szerkesztette/Edited by: Hoppál Kál Bulcsú (2010)
- III. *Vallás. Háború vagy béke?*  
Szerkesztette: Banyár Magdolna (2011)
- IV. Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyházjusság.*  
*A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával* (2010)
- V. *Áldozat és ima*  
Szerkesztette: Hoppál Kál Bulcsú – Szilágyi Zsolt – Vassányi Miklós (2011)
- VI. *Buddhizmus*  
Szerkesztette: Szilágyi Zsolt - Hidas Gergely (2013)
- VII. Nagypál Szabolcs: *Párbeszédünkör – A vallásközi találkozások módszertana* (2013)
- VIII. *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből I. Jeles szerzők 1860-1920.*  
Szerkesztette: Sarnyai Csaba Máté – Máté-Tóth András (2013)
- IX. *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből II. Jeles szerzők 1921-1945.*  
Szerkesztette: Sarnyai Csaba Máté – Máté-Tóth András (2013)
- X. Máté Tóth András: *Vallási kommunikáció és vallási diskurzus* (2013)
- XI. Voigt Vilmos: *Aquinói Szent Tamás és a mágia* (2014)
- XII. Hoppál Mihály: *Mítosz és emlékezet* (2014)
- XIII. Hoppál K. Bulcsú: *Vallástudományi magasles* (2017)
- XIV. Szilárdi Réka: *Az újpogány vallási diskurzus narratív mintázatai* (2017)
- XV. *A protestáns paradigma.* Troeltsch, Ernst: *A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában.* Szerkesztette: Máté-Tóth András (2017)
- XVI. Szulovszky János: *Vallás – világkép – tudomány.*  
*A keresztény tudományos értelmezési keret létjogosultsága* (2018)

Szulovszky János

**VALLÁS – VILÁGKÉP – TUDOMÁNY**  
**A KERESZTÉNY TUDOMÁNYOS**  
**ÉRTELMEZÉSI KERET**  
**LÉTJOGOSULTSÁGA**

Magyar Vallástudományi Társaság  
L'Harmattan Kiadó  
Budapest 2018

A kötet megjelenését támogatta a Magyar Vallástudományi Társaság  
és a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont



MAGYAR  
VALLÁSTUDOMÁNYI  
TÁRSASÁG



Lektorálta: Gál Péter

Olvasószerkesztő: Osvát Anna

© L'Harmattan Kiadó 2018

© Magyar Vallástudományi Társaság 2018

© Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont 2018

© Szulovszky János 2018

© Hórcsik Edit 2018

L'Harmattan France  
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20  
email: [diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)

L'Harmattan Italia SRL  
Via Degli Artisti 15  
10124 TORINO  
Tél.: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198  
Email: [harmattan.italia@agora.it](mailto:harmattan.italia@agora.it)

ISSN 2061-3938  
ISBN 978-963-414-467-0

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.  
Tel.: +36-1-267-5979  
[webshop.harmattan.hu](http://webshop.harmattan.hu)

[harmattan@harmattan.hu](mailto:harmattan@harmattan.hu)  
[www.harmattan.hu](http://www.harmattan.hu)

Tördelés: SzuloPress Bt.  
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.  
Felelős vezető: dr. Tomcsányi Péter

# TARTALOM

BEVEZETÉS	9
Két mondat – két világkép – egy tanulság	9
A könyv előtörténete	10
A kötet felépítése	16
KIINDULÓ ÉS MEGERŐSÍTETT MEGFONTOLÁSOK	19
I. EGY KERESZTÉNY PARADIGMA LÉTJOGOSULTSÁGA	19
Kiinduló megfontolások 1.	19
Ellenvetések 1.	25
Válasz hat tételben	28
<i>Érdemi vita helyett csúsztatások</i>	28
<i>A világnézet szerepe a tudományos kutatásban</i>	41
<i>Létezik-e materialista túlsúly? Mettől és mitől keresztény és tudományos egy paradigma?</i>	44
<i>Kereszténység, teológia, tudomány</i>	50
<i>Tekintély és tudományosság</i>	58
<i>Mohay Tamás néhány megjegyzésének margójára</i>	62
II. A KERESZTELŐ MINT ÖRDÖGÜZÉS	66
Kiinduló megfontolások 2.	66
<i>Keresztelés és ördögüzés</i>	68
<i>Jézus ördögüzései és az „előképek”</i>	70
Ellenvetések 2.	72
Egy bekezdésről – öt tételben	75
III. „ISTENI ÉS DÉMONI MEGSZÁLLOTTSÁG”?	94
Kiinduló megfontolások 3.	94
Ellenvetések 3.	101
A megszállottság jelenségével kapcsolatos néhány problémás fogalom és értelmezés korrekciója	117
<i>A megszállottság fogalma</i>	117
<i>„Isteni és démoni megszállottság”</i>	126
<i>A megszállottság mint kommunikáció</i>	130
Egyenleg	132
KÜLÖNBÖZŐ VILÁGKÉPEK – ELTÉRŐ VALÓSÁG-MODELLEK	135
A heliocentrikus és geocentrikus vita meddősege	135
A reduktív ateista megközelítés egyeduralmának megkérdőjelezése	136
A keresztény valóságmodell	140

## A KERESZTÉNY TUDOMÁNYOS PARADIGMA ÉRTELMEZÉSI KERETE:

A KERESZTÉNY VILÁGKÉP ALAPVETŐ ELEMEI	145
A kériigma és az első hitvallások	145
A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás néhány sajátossága	148
Szeretet-közösség (communio) Istennel	151
A szellemi kontextus	154
ADATOK ÉS SZEMPONTOK A SZELLEMI VILÁG NÉPRAJZÁNAK KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSÉHEZ	159
Tisztátalan helyek	160
Területi szellemek	161
Az ősök bűne	162
A tárgyak hatása	163
A kimondott szó súlya	165
Az ördögszerető	166
Az Úrvacsora szabadító hatása	167
Az okkult gyógyítás szövetkező démonai	168
Az egykori sámán és a segítő szelleme	171
Végezetül	173
A KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSI KERET LÉTJOGOSULTSÁGA	177

## Függelék

### **HÖRCSIK EDIT:** SZAVAINK SÚLYA.

HOZZÁSZÓLÁS SZULOVSKY JÁNOS TANULMÁNYÁHOZ	181
A tudomány az ember szemszögéből	181
A szellemi néprajz és a pszichiátria kapcsolata	186
A vallásosság, az egyház és a pszichiátria határterületei	191
Zárszó	195

### „...EZ AZ ÉN VÉREM...”

AZ ÚJSZÖVETSÉG BORA, AVAGY AHOGY EGY ETNOGRÁFUS AZ EVANGÉLIUMOKAT OLVASSA	197
Az utolsó vacsora leírása	199
Vallástörténeti hasonlóságok	201
Az utolsó vacsora és ószövetségi környezete	202
<i>A közös étkezés szimbolikus jelentése</i>	202
<i>Az időpont és az alkalom</i>	203



<i>A bor és a szőlő</i>	204
<i>A vér</i>	205
<i>Isten és ember közötti szakrális szövetség</i>	206
<i>Az utolsó vacsora az ószövetségi környezetben</i>	206
Lehetséges következtetések	207
<i>Ha Jézus csupán ember volt...</i>	207
<i>Ha Jézus a Krisztus, az élő Isten Fia...</i>	207
KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	209
IRODALOM	211



## BEVEZETÉS

### Két mondat – két világkép – egy tanulság

Mivel a materialista világkép számára olyan képtelenségnek tűnő dolgot állítottak magukról, hogy Isten szólt hozzájuk, ezért a következetesen gondolkodó materialista meggyőződésű emberek Pál apostoltól Avilai Szent Terézén át Fausztina nővérig a szentek és misztikusok sokaságára hallucináló, látomásos tévképzetben szenvedő patológikus esetekként tekintenek.<sup>1</sup>

Amikor 2013-ban ezzel a gondolattal kezdtem az időközben vitaindítótá vált tanulmányomat, mind a négy felkért hozzászóló megütközött ezen,<sup>2</sup> s aztán a négyből három kolléga zsigerből elutasította a dolgozat érdemi részét: a felvetésemet a természetfeletti világ keresztény világkép alapján történő tudományos értelmezésének létjogosultságáról. Az idézett mondatomban egyébként lényegében csak egy kicsit bővebben fejtettem ki azt, amit két esztendővel korábban *Tringer László* professzor, a Semmelweis Orvostudományi Egyetem Pszichiátriai és Pszichoterápiás Klinikájának jeles egyetemi tanára ekként fogalmazott meg: „*A mai pszichiáterek gyógyszerrel tömték volna a szenteket*”.<sup>3</sup> Márpedig ha valaki, ő aztán tudja, mit állít: a magyar orvosok évtizedek óta a pszichiátria általa írt egyetemi tankönyvéből sajátítják el e tudományterület alapvető ismereteit.<sup>4</sup> A közelmúltban egy hatodéves orvostanhallgató, aki a jelek szerint még nem érezte szükségét, hogy a politikai korrektség nyelvét használja, publikált tudományos diákköri dolgozatában kertelés nélkül e szavakat vetette papírra:

„Akiről [a pszichiáter] kideríti, hogy látja az ördögöt, és ez nem magyarázható az orvosi rend [sic!] keretein belül, azt az általános pszichiátriai gyakorlat abnormálisnak, mentális zavartól sújtottnak minősíti, tekintet nélkül az illető kulturális, felekezeti, társadalmi hovatartozására”.<sup>5</sup>

A második mondatom ez volt:

„Velük [a materialistákkal] ellentétben egy keresztény reális lehetőségnek látja a természetfölöttivel való kommunikációt, sőt, mi több, nagy valószínűséggel ezt valamilyen formában már saját maga is megtapasztalta”.

<sup>1</sup> Szulovszky 2014a: 161.

<sup>2</sup> Ld. Pócs 2014: 185, Klaniczay 2014: 194-195, Vargyas 2014: 201, Mohay 2014: 209–210.

<sup>3</sup> <http://mindennapi.hu/cikk/egyhaz/a-mai-pszichiaterok-gyogyszerrel-tomtek-volna-a-szenteket/2011-03-12/1932>. Letöltve: 2013. október 11.

<sup>4</sup> A negyedik, átdolgozott kiadás: Tringer 2010.

<sup>5</sup> Földvári – Gajdos 2012: 32.

E határozott felütéssel az volt a célom, hogy a két különböző világkép talajára épülő, merőben eltérő két emberkép konfrontációját szemléltessem.

Vitaindító tanulmányom visszhangja megerősített abban, hogy egyrészt helyénvaló volt a felvetésem, másrészt nemcsak indokolt, hanem egyenesen szükséges a megfontolásaimat bővebben – a publikált hozzászólások ellenvetéseire is reflektálva – kifejtennem.

## A könyv előtörténete

Rendszerint a kutató keres érdeklődési körének megfelelő témákat, megoldásra váró tudományos problémákat. Olykor egy véletlenül előkerülő, addig ismeretlen forrás vagy forráscsoport készítené a kínálkozó tematika feldolgozására. Jelen esetben elmondható, hogy nem én választottam e témát, hanem voltaképpen a téma választott engem. Ha valami, akkor a transzcendencia témaköre igazán messze állt kutatói érdeklődésemtől, mivel már az egyetemista éveim elejétől elsősorban egy jóval „kézzelfoghatóbb” feladattal, a kézműves kulturális örökség különböző vetületeinek a feltárással foglalkozom, s az igazat megvallva, a politika- és eszmetörténet, s a filozófiai problémák korábban nem igazán érdekeltek. 1990-ben azonban egy ördögűzőnek kinevezett katolikus pap barátom meghívott, legyen tanúja a szolgálatának. Így váratlanul módom nyílt e terület *empirikus* megismerésére. Más irányú tudományos kutatásaim mellett – a lehetőségeimtől függően különböző intenzitással – azóta gyűjtöm a természetfölötti megtapasztalásokról szóló beszámolókat. Bőven volt alkalmam beszélni démoni hatásokat átélt, illetve az Istennel való közösséget megtapasztalt emberekkel. Az 1990-es években több száz alkalommal megfigyelhettem azt, amikor az erre felhatalmazást kapott római katolikus lelkész, illetve *Marosi Izidor* személyében<sup>6</sup> egy püspök végzi az exorcizmus szertartását, s észlelhettem az ez alatt végbemenő történéseket. Olyan világba pillanthattam be, amely sokszor megdöbbentő jelenségeket produkál, és amelynek sajátosságai és törvényszerűségei a legtöbb ember számára teljesen ismeretlenek. A tudomány munkása-

---

<sup>6</sup> Tiszakécskén született 1916. március 27-én. 1941-ben szentelték pappá. Előbb különböző helyeken hitoktatóként, majd 1948-tól Szentlőrincén, 1956-tól Izsákon, majd 1977-től tíz éven át a kecskeméti nagytemplom plébánosa volt. 1979-ben lett váci segédpüspök, II. János Pál pápa személyes kérésére nem költözött be a váci püspöki palotába, hanem továbbra is Kecskeméten maradt a hívek között. 1987-től a Váci Egyházmegye főpásztora, 1992-ben 76 évesen nyugállományba vonult. 2003. november 14-én hunyt el.



ként azt gondolom, felelősséggel jár e különleges helyzetem. Tanúja lehettem a meglehetősen ritka, az időszakos teljes megszállottság eseteinek is, a megnyilvánuló erőteljes, félreérthetetlenül démoni manifesztációknak. A budapesti Szent Rókus Kórház neurológus főorvosa, a szép emlékű *dr. Szenté Katalin* (†2008. ápr. 2.) is kétségtelenné tette számomra, hogy a látott megnyilvánulásokat nem lehet az elmebetegség számlájára írni. Világos volt, hogy a megtapasztaltak nem értelmezhetőek a materializmus szemüvegén keresztül, s bármennyire is kellemetlenségekkel járhat, fel kell vállaltanom, hogy e jelenségeket keresztény világképem keretében helyezzem el. Úgy éreztem, ezt meg kell tennem még akkor is, ha úgy járok, mint Antoine de Saint-Exupéry nevezetes művében, „A kis herceg”-ben említett török csillagász. Amikor a Nemzetközi Csillagászati Kongresszuson hagyományos török viseletben előadást tartott egy általa felfedezett csillagról, senki sem hitt neki. Amikor évekkel később megismételte előadását, immár európai módon öltözve, így már mindenki komolyan vette szavait. A különbség az, még ha sokan ódivatúnak tartják és megmosolyognak is érte, én nem szándékozom a meggyőződésemet, a világképemet kaftánját más szabású ruhára cserélni.

Sokáig érleltem magamban a megtapasztaltakat. A 2000-es évek elején Pócs Éva „Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben” című tanulmányának<sup>7</sup> az olvasása indított arra, hogy a természetfölötti megtapasztalásokról szerzett és rendszerezett ismereteimmel a nyilvánosság elé álljak. Erre éppen a professzor asszony által szervezett *Áldás és átok, csoda és boszorkányság* című konferencián került sor 2002 őszén, ahol szemtől szemben elmondtam megfigyeléseim és kritikus észrevételeimet. Pócs megszállottság értelmezése a jelenséget csupán „pszichobiológiai” kondícióval, normálistól eltérő tudatállapottal magyarázza, és tanulmányában – ahogy az összes többi munkájában – nincs egyetlen egy utalás sem arra, hogy létezhet ettől eltérő, például keresztény világkép talaján álló értelmezés is. Az általa írtak éles ellentétben álltak az-  
zal, amit az ördögűzések szemtanújaként számtalan alkalommal megfigyelhettem. Abban, hogy a látott manifesztációk valóban démoni eredetűek lehetnek, kiváló orvosok is megerősítették: a már említett dr. Szenté Katalin mellett *Czopf József* (1939–2008), a pécsi egyetem nemzetközi hírné-  
rológus és pszichiáter professzora is. Sajnos, már egyikőjük sincs közöttünk.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Pócs 2001a.

<sup>8</sup> A vitaindító tanulmányom megszövegezésekor ez a körülmény fejtörést is okozott számomra: arra gondoltam, furcsán venné ki magát, ha állításom igazolására csak

„*A szellemi világ néprajzi értelmezése*” című előadásom szövegére a konferencia anyagának közreadásakor Pócs Éva nem tartott igényt.<sup>9</sup> Elképzelhető, hogy ebben semmi szándékosság nem volt, bár nem mondanék igazat, ha azt állítanám, hogy nem suhant át rajtam olyan gondolat, hogy a kritikus éle, a vele vitázó tartalma miatt került mellőzésre.<sup>10</sup> Mivel alapvetően más a kutatási szakterületem, nem tulajdonítottam ennek különösebb jelentőséget. Más szakmai feladatok kötöttek le, ezért e témát is pihentettem. 2011 februárjában viszont rákérdezett egy folklorista kolléga, hogy hol olvasható a hajdani előadásom szövege. Ez késztetett arra, hogy elővegym az akkor csaknem kilenc éves kéziratot. Némi szerkesztés, kiegészítés után elküldtem a tudományt diskurzusnak tekintő *Budapesti Könyvszemle* (BUKSZ) szerkesztőinek. A kritikai folyóirat szerkesztő bizottságának két jeles történész tagja mereven elzárkózott a közlésétől.

„Ha elfogadjuk az ördögi megszállottság VALÓSÁGÁT, akkor e jelenségkör-ről NEM LEHET tudományos – antropológiai, néprajzi, pszichológiai, történettudományos – szempontok szerint kutatást folytatni és magyarázatokat kialakítani. A hit ezen a ponton inkompatibilis a tudományos magyarázattal és kizárja azt“

– vélekedett egyikőjük, Klaniczay Gábor.<sup>11</sup> Ezzel együtt 2011. június 29-én kelt elektronikus levelében felajánlotta, hogy a tanulmányom első felét

---

már időközben elhunyt szaktekintélyek szóbeli közlésére hivatkoznék, ezért végül lábjegyzet nélkül vettem papírra azt a mondatot, miszerint „A tények – ideggyógyász és pszichiáter szakvélemények – azt mutatják, hogy tévedés és túlzó leegyszerűsítés az exorcisták pácienseit pusztán pszichiátriai eseteknek beállítani” Szulovszky 2014a: 176.

<sup>9</sup> Vö. Pócs szerk. 2004.

<sup>10</sup> Amikor ezt vitaindító tanulmányomban megemlítettem, Pócs Éva erre így reflektált: „nem emlékszem már, miért nem került bele Szulovszky János előadása az általa említett *Áldás és átok, csoda és boszorkányság* tanulmánykötetbe, de a kötet szerkesztőjeként azt biztos állíthatom, hogy a kimaradás oka semmiképpen sem lehetett Szulovszky vallásos kiindulása megközelítése. Hadd hivatkozzam ezzel kapcsolatban számos, különböző felekezethez tartozó pap illetve teológus szerzőnek a szóban forgó *Tanulmányok a transzcendensről* sorozatban publikált tanulmányára” (Pócs 2014: 184). A kép teljessége kedvéért megjegyzem, az említett kötet sorozatban a Pócs által közreadott tanulmányok között gyakorlatilag nem akadt olyan, amelyben valamelyik szerző kifejezetten vitatta volna a professzor asszony által vallott nézeteket. Itt is jelzem, hogy Pócs csúsztat, amikor a tudományos alapú, az adatokat keresztény világkép keretében értelmező előadásomat szimplán „vallásos kiindulású megközelítés”-ként emlegeti.

<sup>11</sup> Vitaindító cikkemben eredetileg nem neveztem meg e két kutatót (ld. Szulovszky 2014a: 163), ám miután hozzászólásában Klaniczay magától értetődően vállalta az ál-

– amelyben Pócs néhány megállapítását vitattam és korrigáltam – vitacikk gyanánt meg lehetne jelentetni, ám el kell hagynom dolgozat második részét, amelyben a recens adatokat közölve egy keresztény világképen nyugvó tudományos értelmezési keretet szorgalmaztam.<sup>12</sup> Mivel gyakorlatilag csak a filológiai pontosítások láthattak volna napvilágot egy keresztény tudományos értelmezési horizont felvetése nélkül, ezért nem éltem a felkínált lehetőséggel.

„A teológiai világnézet, a vallási érzület és gondolkodás a tudomány számára nem szemléletképző erő”, „a teológia nem racionalista beszéd”, egyenesen „a misztika címkeje mögé sorolandó”, s „a tudomány per definitionem antimisztika”

– korholt a másik történész,<sup>13</sup> és a keresztény paradigma felvetése miatt egyenesen azzal fenyegetett meg, hogy ha kiállok a keresztény értelmezés mellett, akkor kizárom magam a tudományos közösségből, s kutatóként nincs helyem egy akadémiai intézetben. Ezt a jelek szerint olyannyira komolyan gondolta, hogy miután két évvel később, 2013-ban egy kifejezetten célból rendezett tudományos vitaülésen újra hangot adtam ez irányú gondolataimnak, ez az időközben akadémikussá választott történész kolléga – kifejezetten a „tudományfilozófiai eszmefuttatásaim” miatt<sup>14</sup> – szorgalmazta, hogy az MTA Történettudományi Intézetének az igazgatója rúgjon ki a munkahelyemről.

---

tala korábban megfogalmazott véleményét (Klaniczay 2014: 193), úgy döntöttem, nincs értelme névtelenségben hagyni a személyét.

<sup>12</sup> Klaniczay a tényektől függetlenül magát, midőn azt írja, hogy a vitaindító dolgozatom előzménye, a BUKSZ számára beküldött tanulmányom kapcsán kifogásolta Pócs Éváról írt állításaimat és annak hangnemt (vö. Klaniczay 2014: 193).

<sup>13</sup> Az idézett megfogalmazás beállításával ellentétben a *misztika* egyébként nem módszer, hanem a hit foka, egyik állapota, s mint ilyen, a „vallási visszatükrözés” része. Az keresztény egyházi tudományok (a teológia, hagiográfia, egyháztörténelem) immár 2000 éve az Istennel létrejött különleges személyes szeretetkapcsolatot érti rajta, annak jeleivel együtt. – A keresztény misztika sajátosságairól ld. pl. Farkasfalvy 1985; Héjja 1985; Weissmahr 1985; Sudebrack 1997; Béki 2003; Ruh 2006, Beierwaltes–Balthasar–Haas 2008; Puskás 2008; Haas 2011, különösen 27–64.

<sup>14</sup> Mivel akkortájt magyar, német és angol nyelvű összegzések, magyar és osztrák akadémiai kézikönyvek fejezeteinek szerzője, illetve ezen túlmenően részben még szerkesztője is voltam, nem lehetett szakmai oka a munkahelyemről történő eltávolításom kezdeményezésének. A „tudományfilozófiai” tevékenységemre utaló megjegyzése azt jelzi, hogy egyértelműen ideologikus megfontolások miatt akart eltávolíttatni. A vitaindító tanulmányomban felvállalt keresztény világnézet lehetett olyan szálka szemében, amely miatt késnek bizonyult a „verőlegényi éthosz” magáévá tételére (vö. Gyáni 2017).

Mi sem áll tőlem távolabb, mint az, hogy e két pályatársamat diabolizáljam, ezért sürgősen hozzáfűzöm, hogy az engem eltávolíttatni kívánó történész önzetlen segítőkészségét korábban jómagam is többször meg tapasztaltam, s mentori szerepvállalása az elmúlt évtizedekben méltán vívta ki kutatók sokaságának elismerését, tiszteletét. Nem szándékom szakmai kvalitásukat megkérdőjelezni, egyszerűen csak tünet-értékűnek tartom e két, elméleti téren az átlagosnál képzetesebb kutató zsigeri reakcióját egy keresztény világkép alapján történő tudományos értelmezés felvetésére.

Ez az elutasítás azonban nem tántorított el gondolataim közreadásától. Két más irányú, nagyobb szakmai feladatom elvégzése után 2013 tavaszán újra elővettem a kéziratot, a BUKSZ-os tapasztalatok tükrében részben kiegészítettem, részben lerövidítettem, s aztán eljuttattam a magyar néprajztudomány központi folyóirata szerkesztőjének. Szerencsére a tudósok között világnézettől függetlenül számosan vannak olyanok, akik nem csak a szólamok szintjén nyitottak a vitára. Az *Ethnographia* szerkesztője – a szerkesztő bizottság által is támogatva – felvállalta, hogy helyet ad a megfogalmazott kritikus elvi felvetéseimnek. Az egyik felkért lektor, *Bárth Dániel* ötlete volt, hogy még a megjelenése előtt vitaülés keretében ismertesse a főbb téziseimet. A Magyar Néprajzi Társaság folklór szakosztálya programjaként 2013. október 10-én létrejött rendezvény megszervezése is az ő érdeme.

Mivel az *Ethnographia* nem szokott egy ívnél hosszabb tanulmányokat közölni, sokat küszködtem a terjedelemmel, s nem tudtam minden általam fontosnak tartott momentumra kitérni. Végül – lábjegyzetek és irodalom nélkül – így is másfél ívnyi lett a dolgozat.

A vitaülés egyúttal azt jelentette, hogy kénytelen voltam előzetes lektori véleményezés nélküli, csiszolatlan szöveggel a téma szakértői elé állni. Több mint harminc esztendei tollforgató múlttal a hátam mögött, jól tudom, minden tapasztalat dacára, az ember vak a saját szövegével szemben. Éppen ezért mielőtt vitára bocsátottam volna, szakvéleményt kérve odaadtam a kéziratomat egy filozófusnak, egy teológusnak és egy folkloristának. Sajnos, éppen az utóbbi szakember végül mégsem tett eleget a kérésemnek. A felvetés hordereje miatt természetesen így is vállaltam a vitát.

A vitaindító dolgozatom tehát eredendően egy szoros terjedelmi korlátokkal rendelkező folyóirat-cikknek készült, nem pedig a téma bővebb kifejtését lehetővé tevő kismonográfiájának. Erre a hozzászólók némelyike egyáltalán nem volt tekintettel, s olykor olyan részletek kibontásának a hiányát kérte számon, amelyek szétfeszítették volna a rendelkezésre álló



terjedelmi keretet. Többek között ilyen az általam nem taglalt, s a tanulmányomban stílári okok miatt egymás szinonimájaként használt sátán/ördög, illetve a démon fogalmának a kérdése.<sup>15</sup> A teológián belüli különböző irányzatokra, illetve az egyházon belül az eltérő megközelítések létre is éppen csak utalni tudtam:

„Már a korai szövegek, az egyházatyák írásai is világosan megfogalmazzák a kereszténység alapállását, sajátosságát a más vallásokkal, korabeli pogány világnézetekkel szemben. (Olykor egyértelműbben, mint napjaink egyik-másik teológiai áramlata.)”<sup>16</sup>

Máshol még ennyit sem engedhettem meg magamnak. A behatárolt terjedelem messzemenően meghatározta a mondandóm megfogalmazását. Bár összehasonlíthatatlanul elegánsabb lett volna a lehető legtöbb helyen árnyalni, a tömörségre törekvés kényszere szülte olykor az egyes problémák rövidre zárását. A lényeg kiemelése érdekében helyenként kénytelen voltam dichotomikusan fogalmazni. Pócs Éva, Klaniczay Gábor, Mohay Tamás és Vargyas Gábor reflexióinak tükrében belátom, néhány helyen lehetett volna a túl sommás megfogalmazáson finomítani. Itt is megköszönöm a tisztelt kollégáknak, hogy megosztották észrevételeiket. Az *Ethnographia* 2014. évi második számában látott napvilágot a vitaindító dolgozatom és négy hozzászólás.<sup>17</sup> Mivel a folyóirat más fontos témáknak is helyet kívánt biztosítani, ezért a válasza kapott tízezer betűhelynyi terjedelemben nem tudtam a tanulmányomat ért valamennyi bíráló megjegyzésre, minden érdemleges észrevételre reflektálni. Ez késztetett arra, hogy a dolgozatomat és a hozzászólásokra adott részletes válaszomat könyv alakban megjelentessem.

A kollégák megjegyzései hozzájárultak ahhoz, hogy egyrészt jobban megértsem gondolkozásmódjukat, másrészt segítettek abban, mely megfogalmazásaimat szükséges pontosítanom, hogy világosabb lehessen a mondandóm, s rájöttem néhány olyan momentumra is, amelyek kölcsönösen félreértést okozhattak. Igyekeztem a felhozott érveket, vitatársaim szempontjait minél jobban mérlegelni, és a saját látásmódomat, megközelítésemet egyértelműbben megfogalmazni. A legtöbb ellenvetésüket azonban nem tartom kellően megalapozottnak. Néhány megjegyzésük egy-egy probléma továbbgondolására sarkallt. Bár az előzmények alapján számított-

<sup>15</sup> Vö. Mohay 2014: 211.

<sup>16</sup> Szulovszky 2014a: 172.

<sup>17</sup> Szulovszky 2014a, Pócs 2014, Klaniczay 2014, Mohay 2014, Vargyas 2014. Rövid válaszom: Szulovszky 2014b.

tam rá, hogy lesznek komoly *ellenérzések* az általam szorgalmazott keresztény tudományos paradigmával szemben, nem gondoltam, hogy ilyen mértékben elnyomják a tárgyilagos érvelésre való hajlandóságot, s ennyivel készségesebbek lesznek a bírálóim egyik-másik megfogalmazásom pongyolaságának az észlelésére, mint magára a mondandóm lényegének a megértésére. Pócs Éva, Klaniczay Gábor és Vargyas Gábor felvetésemet alapvetően elutasító hozzászólásainak alapos végiggondolása, s ezzel egyidejűleg az összehasonlító vallástudomány és folklorisztika nemzetközi szakirodalmának továbbtanulmányozása után arra jutottam, hogy *tudományosan nem igazolható az általuk is képviselt alapállás.*

### A kötet felépítése

Vitaindító tanulmányomban egy konkrét részkérdés inspirált egy elvi jelentőségű probléma, egy keresztény világkép talaján álló tudományos értelmezés létjogosultságának a megfogalmazására. Ennek megfelelően lett a dolgozatom keretes szerkezetű (általános felvetés – konkrét anyag – általános érvényű következtetések). A bevezető rész a probléma tágabb megfogalmazására irányult, majd azt követően a keresztelő mint ördögűzés, illetve a megszállottság témakörére fókuszálva néhány megítélésem szerint téves megállapítást vitattam; végül pedig általánosabb érvényű tanulságokat vetettem papírra.

A következő fejezetben mérlegre teszem a három főbb vitatott témakört: mindegyiknél előbb felidézem a 2013-ban papírra vetett problémafelvető megállapításaimat, majd részletesen megválaszolom Pócs Éva, Klaniczay Gábor, Mohay Tamás és Vargyas Gábor azzal kapcsolatos ellenvetéseit, bíráló észrevételeit. A kritikák kritikájának egyértelmű az egyenlege: nemcsak megalapozottak voltak a kiinduló megfontolásaim, hanem az elutasító megjegyzések és a nemzetközi szakirodalom továbbgondolása során világossá vált számomra az is, hogy tudományosan nem megalapozott az összehasonlító vallástudománynak az alapdogmája, mely szerint csak úgy lehet elemzést folytatni tudományosan, ha kutatóként minden vallástól, vallási megnyilvánulástól egyenlő távolságra állunk. E nézetet cáfolja, s egy keresztény értelmezési keret létjogosultságát támasztja alá a „Különböző világképek – eltérő valóságmodellek” című fejezet. Ez után a keresztény világkép azon alapvető elemeit tekintem át, amelyek ismerete szükséges egy keresztény tudományos paradigma megértéséhez, illetve értelmezési kerete kijelöléséhez.

Az „Adatok és szempontok és a szellemi világ néprajzának keresztény értelmezéséhez” című fejezetben olyan – zömében egy exorcista pap ördögűző szolgálatainak a szemtanújaként látott – „folklor-kontextussal” rendelkező eseteket ismertetek, amelyekben egyértelműen tetten érhetőek a transzcendens világ törvényszerűségei. Ezt követően röviden összegzem könyvem legfőbb tanulságát: egy keresztény tudományos értelmezési keret létjogosultsága nem pusztán csak a folklorra, illetve az összehasonlító vallástudományra, hanem minden olyan diszciplínára vonatkozik, ahol lényeges az, hogy milyen világkép, illetve emberkép jut érvényre.

Függelékben közreadom a vitaülés ötödik, általam javasolt hozzászólója, *dr. Hörcsik Edit* pszichiáter meglátásait, amelyet az *Ethnographia* terjedelmi és tartalmi okokra hivatkozva nem közölt. Úgy vélem, a több évtizedes tapasztalatából megosztott példái, a felvetett szempontjai akkor is meggondolkodtatóak és fölöttébb tanulságosak, ha mindezt nem a néprajz bevett fogalomkészletéhez, szaktudományos elvárásaihoz igazodva vetette papírra.<sup>18</sup> Ezért fontosnak tartom Hörcsik doktornő gondolatait közkinccsé tenni. Egyébként a másik négy hozzászólónak is felajánlottam a közlés lehetőségét annak érdekében, hogy a téma iránt érdeklődők ne csak az én interpretációmban, hanem a jelen kötetben eredeti, teljes szövegükben is megismerhessék kritikus megjegyzéseiket. Noha ez korántsem lett volna példa nélküli gyakorlat, hiszen az ökológiai antropológiáról folytatott diskurzus kapcsán – *Lányi András*, *Borsos Béla* és *Kiss Lajos András* hozzájárulásával – magától értetődően ezt tette *Borsos Balázs* is,<sup>19</sup> azonban *Vargyas Gábor* kivételével a vitapartnereim nem látták ennek értelmét, s így okafogyottá vált az *Ethnographia* hasábjain 2014-ben publikált hozzászólások másodközlésére irányuló kezdeményezésem.<sup>20</sup>

A kötetet az 1997 szeptemberében a *Bor, kultúra, történelem* című konferencián elhangzott előadásom szövege teszi teljessé. Jóllehet, a tanácskozás anyaga két kiadásban is megjelent,<sup>21</sup> a tudományos publikációkban a jelek szerint azóta sem talált követőkre az a hozzáállás, amire az „...ez az én vérem...” *Az Újszövetség bora, avagy ahogy egy etnográfus az evangéliumokat*

<sup>18</sup> Róma ördögűzője, Don Gabriele Amorth nevezetes könyve, az *Egy ördögűző tapasztalatai* sem szaktudományos mű, ám a bemutatott esetei hasznos tanulságokkal szolgálhatnak a megszállotság jelenségével foglalkozó kutak számára. Ld. Amorth 1994.

<sup>19</sup> Ld. Borsos 2004.

<sup>20</sup> Időközben a vita anyaga elérhető lett a Magyar Tudományos Akadémia elektronikus könyvtárában: <http://real-j.mtak.hu/1905/2/Ethnographia%202014.2.pdf>

<sup>21</sup> Első megjelenése: Szulovszky 1999.

*olvasa* c. tanulmányomban példát adtam: a tudományosan eldönthetetlen, világnézetileg kritikus értelmezési pontnál mindkét lehetséges következtetést megfogalmaztam.

Keresztényként és a tudomány munkásaként egyaránt úgy vélem, ez a korrekt eljárás. Az is magától értetődő számomra, hogy amikor a saját világképem koordináta rendszerében értelmezek bizonyos jelenségeket, nem tartom eleve tudománytalannak az adott jelenségről más világkép alapján megfogalmazott interpretációt, amennyiben az ugyanúgy betartja a tudomány szabályait.

Nyilvánvaló, az általam megfogalmazott gondolatok között is vannak olyanok, amelyek vitára ingerelnek majd másokat. Úgy vélem, ez jól van így. A tudományt elvégre az érdemi viták viszik előre. Ha e kötettel ehhez hozzájárulhatok, akkor nem hiába dolgoztam.

Budapest–Zugló, 2018 húsvétján



# KIINDULÓ ÉS MEGERŐSÍTETT MEGFONTOLÁSOK

## I.) EGY KERESZTÉNY PARADIGMA LÉTJOGOSULTSÁGA

### Kiinduló megfontolások 1.

Vitaindítónak vált tanulmányom bevezető részében a következő általános érvényű problémákat vetettem fel:

Vannak a tudománynak olyan területei, alapvetően ilyenek a természet-tudományok, ahol a kutatás voltaképpen módszertanilag ateista. Vegyi reakciók vizsgálatát vagy a fizikai méréseket, matematikai számításokat nem befolyásolja a kutató világképe. A világnézeti függőség itt akkor lép be, amikor már a fizikai, kémiai vagy mondjuk a genetikai kutatási eredményeket magyarázza a filozófia vagy a teológia. S vannak olyan tudományos térrétek, mint például az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkozó diszciplínák, ahol a kimondatlanul is érvényre jutó világnézet eleve meghatározza a vizsgálódás látómezejét és lehetséges konklúzióit. Mivel a néprajz tárgya nem közvetlenül az élő vagy élettelen természet, hanem a kultúrateremtő, természetformáló és társas viszonyok közt élő ember, ezért alapvetően nem a természettudományokkal, hanem az embert és az emberi társadalmat vizsgáló, illetve az „emberi jelenség”, e „társas lény” történetiségét megragadó diszciplínákkal mutat rokonságot. Így tehát nem lehet követelmény vele szemben, hogy – a természettudományokhoz hasonlóan – alapvetően a módszertanilag ateista megismerés jellemezze. Ha történetesen a vallási élet jelenségeinek a vizsgálatával foglalkozik, akkor ezt egyaránt teheti *a priori* ateista alapon vagy *a priori* Istent tételező világkép<sup>22</sup> talajáról. A kiindulópont eltérő volta miatt ugyanolyan logikai és módszertani következettség mellett is óhatatlanul másként értékel egyes adatokat. Az utóbbi megközelítés esetleg hasonlíthat az apologetikához, a teológiai tudomány egyik ágához, vagy olyan valláspszichológiához, amely hívő kiindulás talaján fogalmaz meg kutatási kérdéseket, ám tévedés – vagy csúsztatás – lenne összemosni ezekkel. Ha egy néprajzi kutatás következtetései egybecsengenek az adott rokonterületek eredményeivel, akkor az összhangra rendszerint a tudományosság pecsétjeként tekintenek.

<sup>22</sup> A tanulmány első változatában szerepelt a második *a priori* jelző is, a vitára bocsátott dolgozatban viszont stílusos megfontolások miatt elhagytam. A hozzászólások ismeretében újra betoldottam, s az utána következő „istenhit” szót kicseréltem az „Istent tételező világkép” kifejezésre. Ezek talán egyértelműbbé teszik a mondandómat.

Viszont ha egy keresztény szemléletű néprajzi vizsgálódás hasonló konklúzióra jut, mint amit például a teológia állít, az ateista gyanakvás könnyen apológiának és tudománytalannak bélyegezheti. Talán az ettől való félelem játszik közre abban, hogy ismereteim szerint mindezidáig nem fogalmazódott meg a folklorisztikában egy kifejezetten keresztény paradigma igénye.<sup>23</sup> Vagy ha mégis, akkor a jelek szerint – számomra érthetetlen és elfogadhatatlan módon – a materialista beállítottságú kutatók nem vesznek róla különösebben tudomást, legalábbis nem reflektálnak a tőlük eltérő megközelítésre, s az ebből adódó módszertani és intellektuális kihívásra.

Jómagam nem vagyok folklorista, történész-etnográfusként merőben más a kutatási területem. E dolgozat megírásához az adta az indítást, hogy az egyik kiváló, nemzetközileg is ismert és elismert magyar folklorista több tanulmányában is komoly tévedéseket és félreértelmezéseket találtam. E vita azonban nem egyszerűen két kutató között zajlik: túlmutat önmagán, mivel a vitatott megfogalmazások egy részét a szerző a téma mértékadó nemzetközi szakirodalmából vette át. A vitatható állításokon túl szembeötlő volt a megfogalmazások túlzott magabiztossága, amely egy – tudománytörténetileg talán indokolt, de megítélésem szerint immár tarthatatlan – világnézeti beszűkülésre vezethető vissza. Mivel az „örök vadember”, a néprajz iránti érdeklődés a felvilágosodás, a materialista racionalizmus jegyében fogant,<sup>24</sup> jellemző módon az alsóbb néposztályok hitvilágát, a természetfölöttivel kapcsolatos beszámolóit egyszerűen csak „babonának”, „hiedelemvilágnak” nevezték. Miközben különösebb fenntartások nélkül átvette a kutatás például az ún. magas művészetekre kidolgozott esztétikai kategóriákat, addig úgy tűnik föl, hogy a kutatók nem élnek azzal az értelmezési horizonttal, amelyet – a tapasztalatok alapján! – a teológia a szellemi világra, a transzcendens megtapasztalásokra kidolgozott.

Míg több Nyugat-Európai országban mind a mai a napig bevett helye van a teológiának az akadémiai tudományágak között, addig az ideológiai-

<sup>23</sup> Noha a tudományág története a kezdetektől napjainkig szép számmal tudhat a néprajz munkásai között elkötelezett keresztényeket, mi több, lelkészeket is, így bizonyos szempontból akár egyfajta keresztény paradigmáról is lehetne beszélni, ám ez rendszerint nem járt együtt azzal, hogy vizsgálódásaikat világképük koordinátarendszerébe illesztették volna. (Igaz, az életműegész tükrében ez mégiscsak tetten érhető, mint Bálint Sándor vagy Erdélyi Zsuzsanna munkássága mutatja – ld. pl. Tánczos 2018.) Jóllehet, a keresztény egyházak és gyülekezetek alaptanítása, a *kériigma* alapvetően ugyanaz, ám teológiájukban vannak különbségek. Eppen ezért a felvetett keresztény paradigma a gyakorlatban többes számot, keresztény paradigmákat jelent.

<sup>24</sup> Ld. pl. Cocchiara 1962, 1965.

lag is egyeduralomra törő magyarországi államszocializmus évtizedeiben száműzték a teológiát az Akadémia berkeiből. Csak 1997-ben, a tudományos diszciplínák rendszerének meghatározásakor került ismét napirendre a Magyar Tudományos Akadémián a teológia kérdése. Az MTA vezetése abból indult ki, hogy „*a tudományosságnak nem lehet a szekularizáció a kritériuma*”, s fórumokat kell teremteni, ahol „*a világ megismeréséről különböző kiindulású (különböző teológiákból és különböző szekularizált álláspontból kiinduló) vélemények fogalmazódhatnak meg*”.<sup>25</sup> E hozzáállás azonban még korántsem jellemzi maradéktalanul az akadémiai köröket, e nyitottsággal szemben erős ellenérzések is tetten érhetők.

Úgy látszik, a pallérozottabb elmék közül sincs mindenki tisztában azzal, hogy a kereszténységnek milyen történelmi szerepe volt a tudományosság kifejlődésében.

„Alig van más történeti tény, amely oly kevésbé vitatható, mint a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával”.<sup>26</sup>

Okkal mutatott rá erre Alexandre Kojève, az orosz származású francia filozófus, aki különösen a 20. századi francia filozófiára gyakorolt jelentős hatást. A korábbi vallásokhoz képest a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás deszakralizálja a természetet, midőn azt nem isteni valóságként, ilyen-olyan helyi istenek lakhelyeként, hanem az egyetlen Isten alkotásaként szemléli. A görögök mitikus világképe nélkülözte a matematikai vagy a matematizálható viszonyokat, a modern matematikai fizika ostobaság lett volna a szemükben. A görög vizsgálódási hajlam csak a keresztény világnézeti (pedagógiai-megismerési-alkotási) optimizmusban erősödött meg és fejlődött ki.<sup>27</sup> Ehhez az indítatást a Szentírás üzenete (pl.: „hajtsátok uralmatok alá a földet” – Teremtés könyve 1,28) adta, s az ógörög (pl. arisztotelészi) kutatási beállítottságot felhasználva, az alapokat a keresztény gondolkodás teremtette meg.

Figyelemre méltó, hogy más vallások közegeiben szinte semmilyen hasonló empirikus-kísérletező és fogalmilag logikusan racionalizáló kulturális törekvés nem maradt fenn. Bármilyen meghökkentőnek is hangzik első hallásra, a megtestesülés dogmája, illetve a földi és az égi univerzum egységbe vetett meggyőződés volt a mozgatórugója a természettudományok 17. századi előretörésének.<sup>28</sup> Jóllehet, a keresztény teológiának lényeges

<sup>25</sup> Glatz 2004: 453.

<sup>26</sup> Idézi: Nyíri 1993: 32. – Alekszandr Vlagyimirovics Kovecsnyikov néven 1902-ben Moszkvában született, s 1968-ban Brüsszelben hunyt el.

<sup>27</sup> Vö. pl. Gilson 2000.

<sup>28</sup> Nyíri 1993: 32–33.

eleme Isten létének *a priori* feltételezése, valamint a hitből fakadó kérdésfeltevések, ám módszere ugyanolyan racionális, rendszerező, s ugyanazt a logikát használja, melyet a filozófia, vagy a kultúrtörténet, s amelyet mint módszert, éppen az ókori teológia tett általánossá Európában. Tehát tévedés, a tények meghamisítása a „teológiai világnézetet és gondolkodást” nem-racionalista beszédként beállítani. Akár tetszik, akár nem, akár tudnak róla a tudomány mai művelői, akár nem, a keresztény teológia által kimunkált szisztematikus gondolkodás és intellektuális hagyomány örökösei. De nem kizárólagos örökösök: osztoznak ebben a teológiai tudományok művelőivel és a keresztény világnézet alapján gondolkodó tudósokkal. A keresztényi mivolt nem a racionalitás fosztóképzője. Máskülönben nem lehetne beszélni például keresztény filozófiáról mint a világ értelmezésének egyik markáns tudományos irányzatáról. *A tudományos gondolkodás eszköztárának közös öröksége miatt a szellemi világ néprajzáinak keresztény paradigmája nem jelenti a nem-keresztény tudományos megközelítés eredményeinek a totális tagadását, legfeljebb egyes megállapításainak vitatását.* Következtetések halmazai között jelentős mértékű az átfedés. A keresztény kiindulópont olyan előfeltevést, illetve olyan további ismereteket jelent, amely azonban tovább tágitja az értelmezési horizontot, gazdagítja a lehetséges konklúziók körét.<sup>29</sup>

Nem vitatható, hogy teljesen jogos és tudományosan korrekt megfontolások alapozták meg azt a döntést, amikor az 1990-es években a Magyar Tudományos Akadémia újra nyitott az egyházi tudományos körök felé. A tény, miszerint a keresztény világkép nem diszkvalifikálja automatikusan a tudomány terrénumáról a hívő embereket, szerencsésebb sorsú országokban magától értetődő. A tübingeni egyetemen 1999 és 2008 között három ütemben zajlott le a Deutschen Forschungsgemeinschaft támogatásával egy nagyszabású kutatás a háborús megtapasztalások mentális lenyomatairól.<sup>30</sup> Ebben nemcsak történészek, néprajzosok vettek részt, hanem evangélikus és katolikus teológusok is.

Fontos leszögezнем: egy keresztény értelmezés lehetőségének és létjogosultságának felvetése nem jelenti azt, hogy egyúttal a keresztény tanítás egé-

<sup>29</sup> Bár egy teológiai háttér kétségtelenül hasznos támpontul szolgálhat, egy keresztény paradigma nem feltételezi feltétlenül valamely teológiai irányzat gondolatainak vagy fogalmi apparátusának az alkalmazását, ettől teljesen független argumentációval is lehet.

<sup>30</sup> Ld. Asche–Schindling Hrsg. 2002.; Brendle–Schindling Hrsg. 2006, Schild–Schindling Hrsg. 2009. – További publikációkról, s a Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit c. kutatási program impozáns eredményeiről tájékoztat a projekt honlapja: <http://www.uni-tuebingen.de/SFB437/>

szének vagy akár egyes részeinek a verifikálására vállalkoznék, ez nem lehet célja e dolgozatnak. Azt viszont igenis állítom, hogy a keresztény tanítás egy koherens, Berger-i értelemben vett *hibetőségi rendszert* képez, amelyet indokolt lenne figyelembe venni a materialista megközelítésű kutatóknak is.

Jóllehet, a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez nem szükséges feltétlenül ismerni az adott vallás hivatalos önértelmezését, teológiáját, ez azonban – úgy vélem –, mégis fölöttébb hasznos tudást jelent, mert ezáltal könnyebben elkerülhetőek a félreértelmezések, kutatói belemagyarázások.<sup>31</sup>

A tanulmány végén a következő általános érvényű tanulságokat fogalmaztam meg:

Világnézettől függetlenül csak akkor beszélhetünk tudományos vitáról, ha az – a klasszikus univerzálé szerint – az *érvre érvet* jegyében történik.<sup>32</sup> Kétségtelen, ehhez intellektuális erőfeszítés szükséges, a másik fél argumentumainak a megértését, s ez alapján saját nézőpontunk újrafogalmazását igényli a megszokott szófordulatok, gondolati sémák ismételtetése helyett. Még ha ez talán rögtön nem is látszik, itt aztán visszaüt az érdemi érvelés nélküli, egyoldalú kinyilatkoztatás, az érv helyett bunkó alkalmazása. Az ilyen saját magát nyilvánítja vitaképtelennek.

Azokon a tudományos térenumokon, amelyek az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkoznak, a vizsgálódás horizontját messzemenően meghatározza a kutató vilásképe. *Abol a kutatás tárgyára vonatkozó következtetéseket ez befolyásolja, úgy vélem, az lenne a helyénvaló, korrekt eljárás, és a tudomány iránti alázat is ezt diktálná, ha világossá tennénk az olvasó számára is, hogy mely paradigmát alkalmazzuk.* A materialista szemlélet hegemóniája miatt, amely a néprajzi/folklor publikációkat is mindmáig jellemzi, fontosnak tartom, hogy jelen dolgozattal rámutassak arra, létezik e téren is más rendezőelv a tudományos megismerésre.

Bár nem kell minden mögött rögtön démoni vagy Istentől jövő megnyilvánulást tételezni, megítélésem szerint nem lehet a szellemi világot ilyen, és ehhez hasonló megfogalmazásokkal szimplifikálni:

<sup>31</sup> Szulovszky 2014: 161–165.

<sup>32</sup> Mivel tudományos megközelítésről van szó, egy keresztény paradigmában önmagában nem lehet érv a szerző vélt vagy valós „Istentől kapott” kinyilatkoztatása. A misztikus tapasztalat, a személyesen átélt Istenélmény segíthet esetleg az irodalomban feljegyzett hasonló jelenségek megértésében, de nem helyettesíti a konkrét adatokon nyugvó szabatos érvelést.

„Az ember bizonyos helyzetekben, felfokozott lelkiállapotban (félelem, váratlan baj) vagy álomban bizonyos jelenségeket, a hirtelen zajokat, fényeket, sötétben megjelenő állatokat sokszor értelmezett természetfeletti lények megjelenéseként, velük való találkozásként”.<sup>33</sup>

Az a körülmény, hogy e tanulmány megszületését az inspirálta, hogy egy nagy formátumú kutató néhány megállapítását, illetve megközelítését vitathatónak találtam, természetesen nem jelenti a szakmai kiválóságának, tudományos munkásságának a megkérdőjelezését.<sup>34</sup> Úgy vélem, ha rámutatunk egy gondolatmenet sebezhető pontjaira, sokkal inkább kifejezi a tiszteletet, mint az a hozzáállás, amikor egy tudományos tekintélyt csak a háta mögött, a tudta nélkül illetnek kritikával. A tudóstárs szakmai vitával történő megbecsülése nem idegen Pócs Évától sem, erre ő maga is példát mutatott, amikor a néprajztudomány egyik iskolateremtő nagy egyénisége, Gunda Béla<sup>35</sup> egyik tanulmánykötetét ismertetve számon kérte a folklorisztikai dolgozatokon a szaktudományos igényességet.<sup>36</sup>

Jómagam a saját kutatási területemen úgy szocializálódhattam, hogy nyugodtan eltérhetett a véleményem a szakterület nagyjainak álláspontjától, ez a kiváló kollegiális kapcsolaton és a másik tudományos teljesítményének elismerésén semmit sem változtatott. Azt szeretném, ha e dolgozatban elsősorban nem egy tudós némelyik állításának a megkérdőjelezését látnák, hanem inkább egy keresztény világkép alapján történő tudományos értelmezés létjogosultságának az igazolását. Ha már számos, e paradigma alapján megfogalmazott publikáció állna rendelkezésre, az megkönnyítené a materialista szemléletű kutatók dolgát is, világosabbá tenne számukra kevésbé ismert összefüggéseket. Jó volna, ha a *kulturális relativizmus* mintájára ugyancsak széles körökben elfogadott hozzáállássá válna a *tudományos paradigmák relativizmusa*. Meggyőződésem, hogy a materialista és a keresztény világnézetű kutatások kölcsönösen serkenthetik egymást. Az előbbieket például nagy szolgálatot tehetnek azzal, amikor rávilágítanak arra, hogy igen szigorú forráskri-

<sup>33</sup> Pócs 1990a: 546.

<sup>34</sup> 1999-ben méltatás jelent meg a Pócs Éva és Klaniczay Gábor körül létrejött kutatói kör szakmai teljesítményéről az utóbbi szerző tollából, az általa szerkesztett folyóiratban: Klaniczay 1999. Az azóta eltelt idő alatt ugyancsak figyelemre eredményekről adtak számot a transzcendencia témakörének gyarapodó számú kutatói (ld. pl.: Keszeg–Peti–Pócs szerk. 2009, Klaniczay–Pócs ed. 2005a, 2005b, 2008, Pócs szerk. 1998, 2001, 2002, 2004, 2007, 2008, 2010, 2015). Ebben Pócs Évának nagy perspektívájú tanulmányai révén és szervezőként változatlanul meghatározó érdeme és ösztönző szerepe van.

<sup>35</sup> Életműve legújabb értékelése: Paládi-Kovács 2012.

<sup>36</sup> Pócs 1993.

tikával kell vizsgálni a keresztény közegben keletkezett dokumentumokat is, mivel nem minden jelenség természetfölötti, amit egyesek annak próbáltak, illetve próbálnak beállítani, elvégre a vallás gyakorlása nem feltétlenül mentes a visszaélésektől.<sup>37</sup>

Nem szeretnék tehát egyfajta új „kultúrharcot” kirobbantani. Távol áll tőlem a kizárólagosságra törekvés, nem vélem azt, hogy csupán csak a keresztény világlátás alapján lehet érdemlegesen kutatni pl. a hiedelemvilágot, egyáltalán nem vitatom a más megközelítések jogosságát.

De azt igenis állítom, hogy egy az Egyház tapasztalatára építő értelmezési keret, ha úgy tetszik: keresztény paradigma a néprajzi anyag értelmezésének új távlatait nyitja meg.<sup>38</sup>

## Ellenvetések 1.

Vitaindító tanulmányom megírásakor lélekben arra is felkészültem, hogy akadhat majd olyan vélemény, miszerint ugyan a dolgozatom érvrendszere nem elég meggyőző, ám attól függetlenül, elvileg igen is van létjogosultsága egy keresztény világképen nyugvó tudományos paradigmának. Jóllehet, a felvetésem több mint tízéves történetének az ismeretében számítottam arra, hogy heves ellenérzéseket vált majd ki, mégis meglepett, hogy Pócs Éva, Klaniczay Gábor és Vargyas Gábor kategorikusan elzárkózott egy keresztény tudományos értelmezésnek még az elméleti lehetőségétől is.

Úgy vélem, az elutasító hozzáállás mögött jelentős részben a következő – csak jelzés-szerűen vázolt – történeti folyamat hatása érhető tetten.

A középkori Európában még a keresztény világkép jelentette a tudományos kutatások számára a magától értetődő értelmezési keretet. A kora-újkortól a természettudományok kibontakozásával, amelyre a 17. századtól ráerősített a racionalizmus térnyerése, egyre inkább meghatározó lett az ész kultusza, s mind többen tekintették az emberi értelmet a világ valódi ural-

<sup>37</sup> Ld. pl. Levi 2001. – Ide kívánczik David Harley oxfordi társadalomtörténész azon megállapítása, miszerint a történészek néhány látványos esetet az egész eljárást jellemző ügyként állítottak be, noha nem voltak azok, és ezekből jöttek létre olyan modern sztereotípiák, amelyek szerinte félrevezették a történészeket. Vö. Harley 1990. – A keresztény világképű értelmezések talán óvatosabb megfogalmazásra készíthetők a gyakran túl magabiztosan fogalmazó „materialista” szerzőket. Jőmagam, amikor Jézus utolsó vacsorán elmondott szavait és cselekedeteit elemeztem az etnográfus szemével, a tudományos következetességhez tartván magamat, a végső konklúziót mind a két lehetséges aspektus szerint megfogalmaztam. Vö.: Szulovszky 1999: 75–77.

<sup>38</sup> Szulovszky 2014: 176–178.

kodójának. *Henri Daniel-Rops* 1955-ben a Francia Akadémián tartott székfoglaló beszédében megjegyezte, hogy

„amikor Watt gőzgépével az első szikrákat kipattintotta, úgy tűnt az ember számára, hogy megvalósította Prométheusz régi mítoszát: ellopta a tüzet az istenektől. Úgy tűnt az embernek, hogy most már valóban a maga ura. A Dominus tehát, akinek joga van döntené az életéről és a világegyetemről, többé már nem az Isten, hanem az ember, értelme segítségével”.<sup>39</sup>

Az újkori kultúrát a kereszténységtől való függetlenedés jellemzi.<sup>40</sup> Ennek kezdeteiig a tudósok szinte kivétel nélkül a keresztény világkép keretei között gondolkodtak. Az emberi út ideálját mind inkább a tudomány és a technika határozta meg, s jóllehet, ez a folyamat nem volt feltétlenül, vagy legalábbis nem minden esetben keresztényellenes célzatú, ám mindenképpen az elvilágosiasodás jegyében zajlott, így végső soron a keresztény vallás alaptevételeitől független, (természet)tudományos világképet munkált ki. Jól jellemzi az új tudósi mentalitást a közismert legenda: amikor *Pierre-Simon Laplace* (1749–1827) az 1796-ban a Naprendszer kialakulásáról megjelent könyvének egy példányát Napóleonnak ajándékozta, állítólag a következő beszélgetés zajlott le köztük:

„*Napóleon*: Laplace polgártárs, Newton könyvében beszélt Istenről. Az Ön könyvében, amelyet már átnéztem, egyetlenegyszer sem láttam Isten nevét.  
*Laplace*: Első Konzul polgártárs, nem volt szükségem erre a hipotézisre”.<sup>41</sup>

A természettudósok előbb egyfajta mechanizmust tükröző szerkezetként tekintettek a világegyetemre, majd pedig mint a számok, matematizálható egyenletek modelljére,<sup>42</sup> amely emberi értelemmel megragadható és megismerhető. *Az értelem lett a valóság mértéke, azonban ennek fogalma jelentősen leszűkült.* Ahogy *Luigi Giussani* hangsúlyozza, ez olyan korlátozott értelmezést nyert, mintha egy szobáról beszélnénk: „lehet tágítani, amennyire csak tetszik, de mint szoba, korlátozott és szükségszerűen sírrá válik, amiben az ember bebörtönözve marad”. Azért börtön,

„mert kijelentjük, hogy a falain túl nincsen semmi. A magát a minden mértékének tartó ember olyan lény, aki lezárja látókörét és ezáltal kizár minden újdonságot az életéből. Ha az, ami az én mércémmel nem mérhető, nem is létezik, minden újdonság csak látszat, vagyis formalitás; mint a gyerekek építőkockái esetében: megváltozhat a formális felépítés, de az építőelemek ugyanazok

<sup>39</sup> Idézi: Giussani 1999: 28.

<sup>40</sup> Pannenberg 2009: 101–109., ld. még: Weber 1982.

<sup>41</sup> Gingyikin 2004: 297.

<sup>42</sup> Ld. pl. Jáki 2004: 64–101, illetve 102–139.



maradnak. (...) A keresztény hagyományban ezzel szemben az értelem szabad tekintet, vagy, hogy a hasonlatnál maradjunk, nem »szoba«, hanem a valóságra tárt »ablak«, amelyen az ember sohasem lát ki a teljességre. (...) Az értelem a valóság tudata, összetevőinek totalitása szerint. A vallásosság az értelem csúcspontja, mivel a totális értelem kijelentése, vagyis éppen a tényezők totalitásának a megvallását jelenti”.<sup>43</sup>

Az ún. racionalizmus térnyerésével tehát voltaképpen leszűkült a ráció fogalma, s gyakorlatilag kiiktatódott az igazi értelem egyik fontos dimenziója, a *lehetőség* kategóriája. Jól tudom, Einstein kimeríthetetlen legendáriumból lényegében mindenre és mindennek az ellenkezőjére lehet egy frapáns bonmot-t idézni, ám nem tudok ellentállni a kísértésnek, hogy annak illusztrálására, miért veszteség az említett dimenzió-feladás, felidézzek egy epizódot Einstein életéből. Néhány nappal a halála előtt egy beszélgetés során azt mondta, hogy az az ember, aki nem ismeri el a „felmérhetetlen titkot, nem lehet tudós”; mivel így nem ismerné el a lehetőség kategóriáját, amely alapvető a kutatásban.<sup>44</sup>

Megítélésem szerint a szót értést alapvetően megnehezítik a hozzászólók kereszténységgel, illetve a keresztény tudományossággal kapcsolatos preconcepciói, nem kellően megalapozott ismeretei – hogy ne mondjam: tévképzetei –, s nem ritkán a saját maguk által elfoglalt nézőpont kizárólagos tudományos objektivitásába vetett vakhit. A hozzászólások egyes megfogalmazásai Luigi Giussani szavait idézték fel bennem:

„egy angol író nő nagyon találóan jegyzi meg, hogy »az emberek ritkán értik azt, amiről úgy hiszik, hogy már tudják«. Meggyőződésem, hogy mindnyájan úgy gondoljuk a vallás tényéről, illetve a kereszténységről, hogy tisztában vagyunk vele. De állítom: nem elképzelhetetlen, hogy ha ismét szembenézünk vele, mélyebb ismeretekre bukkanunk”.<sup>45</sup>

Ennek érdekében – a tudásom töredékességének a tudatában, de az összes érdemi ellenvetést megválaszolva – a következő adatok és összefüggések megfontolását javaslom.

---

<sup>43</sup> Giussani 1999: 31.

<sup>44</sup> Idézi Giussani 1999: 31.

<sup>45</sup> Giussani 1999: 15.

## Válasz hat tételben

### *Érdemi vita helyett csúsztatások*

Bár vitapartnereim ejtenek elismerő szavakat is a kereszténységről, illetve néhány keresztény személyről,<sup>46</sup> a felvetésem kapcsán automatikusan „hit-alapú”, „vallásos megközelítés”-ről beszélnek,<sup>47</sup> a teologizálás vádjával illetnek,<sup>48</sup> s úgy tesznek, mintha a hit-tartalmak igazságának a vizsgálatát vagy elismerését szorgalmaznám.<sup>49</sup> Pócs Éva, Klaniczay Gábor és Vargyas Gábor olybá veszi, mintha egy keresztény paradigma egyet jelentene a szakmaiság, a kialakult tudományos eszköztár elvetésével. Klaniczay egyenesen ezt írja:

„A vallásokkal foglalkozó tudományok sokféle részterületének külön-külön mindenütt megvan a maga sajátos forrás- és hivatkozásrendszere, módszertana, elméleti kategóriakészlete, ez egyáltalán nem »keresztény« vagy »ateista« illetve »materialista« paradigma szerint működik, mint Szulovszky sugallja, hanem ennél sokkal konkrétabb és ugyanakkor szakszerűbb szempontok szerint”.<sup>50</sup>

Állításával ellentétben egyáltalán nem kérdőjeleztem meg vagy utasítottam el a bevett tudományos metodikát és eszköztárat. Sőt! Miután a dolgozatomban rámutattam a keresztény teológia meghatározó szerepére a tudományos módszertan kialakításában, nyomatékosan kijelentettem:

„A tudományos gondolkodás eszköztárának közös öröksége miatt a szellemi néprajz keresztény paradigmája nem jelenti a nem-keresztény tudományos megközelítés eredményeinek a totális tagadását, legfeljebb egyes megállapításainak vitatását. Következtetések halmazai között jelentős mértékű az átfedés. A keresztény kiindulópont olyan előfeltevést, illetve olyan további ismereteket jelent, amely azonban tovább tágítja az értelmezési horizontot, gazdagítja a lehetséges konklúziók körét”.<sup>51</sup>

Tehát *az eddigi gyakorlathoz képest csupán a tudományos interpretációban érvényre jutó, a világképek által meghatározott vonatkoztatási rendszerben van különbség*, s a keresztény világkép szerinti tudományos értelmezés egyenjogúságáért emeltem szót, soroltam fel emellett érveket. Klaniczay idézett szavai már pusztán azért is indokolat-

<sup>46</sup> Klaniczay 2014: 193; Pócs 2014: 184–185.

<sup>47</sup> Pócs 2014: 185, 186.

<sup>48</sup> Vargyas 2014: 200–205.

<sup>49</sup> Pócs 2014: 186; Vargyas 2014: 202–203.

<sup>50</sup> Klaniczay 2014: 194.

<sup>51</sup> A vastagon kurzivált rész eredetileg is ki volt kiemelve. Szulovszky 2014a: 164.

lanok, mivel a vitaindító dolgozatomban a szellemi világ keresztény néprajzi értelmezése mintaadó példajaként utaltam a filozófián belül a keresztény bölcseletre, mint az adott diszciplínán belül az egyik markáns tudományos vonulatra.<sup>52</sup> S aligha akad olyan józan gondolkodó, aki azt merné állítani, hogy a keresztény filozófia más tudományos „szerszámosládát” használna, mint a materialista bölcsélet.

Vargyas vélelmével szemben nem vezetett semmiféle „teologizálás”,<sup>53</sup> s egyáltalán nem tettem a hitet a vallás kutatásában elvárassá. Ez a beállítása azért is érhetetlen számomra, mert világosan leszögeztem:

„távol áll tőlem a kizárólagosságra törekvés, nem vélem azt, hogy csupán csak a keresztény világlátás alapján lehet érdemlegesen kutatni pl. a hiedelemvilágot, egyáltalán nem vitatom a más megközelítések jogosságát. De azt igen is állítom, hogy egy az egyház tapasztalatára építő értelmezési keret, ha úgy tetszik: keresztény paradigma a néprajzi anyag értelmezésének új távlatait nyitja meg”.<sup>54</sup>

Továbbra is

„meggyőződése, hogy a materialista és a keresztény világnézetű kutatások kölcsönösen serkenthetik egymást”.<sup>55</sup>

A teológia tudományára való közvetlen támaszkodást sem tartom feltétlenül szükségesnek, ezért is hangsúlyoztam:

„bár egy teológiai háttér kétségtelenül hasznos támpontul szolgálhat, egy keresztény paradigma nem feltételezi feltétlenül valamely teológiai irányzat gondolatainak vagy fogalmi apparátusának az alkalmazását, ettől teljesen független argumentációval is élhet”.<sup>56</sup>

Jómagam következetesen „keresztény világkép”-ről mint értelmezési keretről beszéltem.

A teológia ismerete, a kereszténység által használt fogalmak szabatos alkalmazása önmagában még nem jelent azonosulást a kereszténységgel. Úgy vélem, a korrekt fogalomhasználat egy kutatótól igazán elvárható len-

<sup>52</sup> Vö. Szulovszky 2014a: 164.

<sup>53</sup> „»Teologizálás« a szó elsődleges jelentésén (»teológiai kérdésekről gondolkodik/értekezik«) túlmenően azt értem, hogy »teológiai illetve (szélsőségesen) keresztény vallási szemszögből/nézőpontból értelmez valamit«, »teológiai értelmet kölcsönöz/tulajdonít valaminek«, »teológiai jellegűvé tesz valamit«”. Vargyas 2014: 203. 12. jegyzet. – Nagy Zoltán szerint a „tudomány teologizálódása (...) az a szemlélet, amely a hitet a vallás kutatásában elvárassá teszi”. Nagy 2014: 235.

<sup>54</sup> Szulovszky 2014a: 178.

<sup>55</sup> Szulovszky 2014a: 177.

<sup>56</sup> Szulovszky 2014a: 164. 13. jegyzet.

ne e téren is. Igaz, ez aligha érhető el az adott vallási (jelen esetben: keresztény) közösség tanainak, illetve hivatalos tanításának a behatóbb ismerete nélkül. Máskülönben, ha anélkül kerül átvételre egy, az adott közösségben közkeletű szakkifejezés, hogy az azt átvevő kutató nincs tisztában annak a terminológiának az autentikus értelmezésével és jelentésével, akkor akaratlanul is a tudományos tisztánlátás helyett a zavarkeltést szolgálja. Abban nincs vita közöttünk, mi több: messzemenően egyetértek Vargyas Gáborral, miszerint a tudományos kutatások során nem kötelező egyetérteni a keresztény teológia megállapításaival, minden további nélkül lehet vitatni annak „paradigmáit”, s ugyanakkor *„e paradigma »émikus« ismerete megkerülhetetlen követelmény minden e területen vizsgálódó kutató előtt”*.<sup>57</sup>

Nem tartom megalapozottnak azt az attitűdöt, amelyik azt tételezi, hogy ha egy kutató egy vallást belülről ismer, akkor az ő véleménye már csak „teologizáló” lehet, viszont aki kívülről szemlélve értelmez egy vallást, az már feltétlenül garantálja a tudományosságot. Pócs, Klaniczay és Vargyas egyaránt összemosza a keresztény világkép fogalmát a vallásos megközelítéssel, s úgy tesznek, mintha kizárólag csak a „materialista” világkép talaján állva lehetne a tudományt művelni. Holott nyilvánvaló: amint a materialista alapállás megfelelő módszeresség, analitikusság és koherencia nélkül nem minősül tudományos gondolkodásnak, a keresztény világkép sem feltétlenül egyenlő a vallásos megközelítéssel.

Hozzászólása második bekezdése elején azt írja Pócs Éva, nem érthet egyet azzal, hogy

„a vallási élet jelenségeinek kutatója vizsgálódhat a priori ateista alapon vagy istenhit talajáról; és alapvető bajnak tartom, ha emiatt, mint Szulovszky mondja, »másként értékel egyes adatokat«”.<sup>58</sup>

Amikor idáig értem az olvasásban, elgondolkodtam azon, vajon nem stilizáltam-e túl a dolgozatomat az egyértelműség rovására? Ugyanis a tanulmány korábbi, az *Ethnographia* szerkesztőjének megküldött első változatában még ez a megfogalmazás szerepelt: ha egy kutatás *„a vallási élet jelenségeinek a vizsgálatával foglalkozik, akkor ezt egyaránt teheti a priori ateista alapon, vagy a priori istenhit talajáról”*. A vita számára véglegesített változatban elhagytam a második „a priori” kifejezést, azt gondolva, így is nyilvánvaló, hogy az az említésre kerülő mindkét világnézeti megközelítésre vonatkozik. Aztán a professzor asszony hozzászólását továbbolvasva egyre inkább megerősö-

<sup>57</sup> Vö. Vargyas 2014: 203.

<sup>58</sup> Pócs 2014: 184.

dött bennem az a benyomás, hogy nem egyszerűen a szavaim félreértéséről van szó. Néhány bekezdéssel később ugyanis Pócs azt állítja, hogy a dolgozatom „*materialista – vallásos szembeállítás*”-ból indul ki, s a létező világ jelenségeinek általuk művelt tudományos megközelítésével szemben szerinte az utóbbi az övékével ugyan párhuzamos, de „*hit-kiindulású, vallásos*”, s éppen ezért – kimondatlanul, ám a szövegösszefüggés alapján – nyilvánvalóan csak tudománytalan megközelítésnek minősül.<sup>59</sup> Miközben a dolgozatban nyomtatékkal „keresztény világkép” alapján történő tudományos értelmezésről beszéltem, ő ezt „hit-alapú”, „vallásos” megközelítésként emlegeti, s ezzel voltaképpen ellehetetlenítve, érvelés nélkül vonja kétségbe a tudományos jelleget.

Pócs teljesen megfélekedezik arról a körülményről, hogy a világnézet *egy szellemi horizont*. Éppen ezért tudományosan nem megalapozott egy adott világképet azzal a minőségi többlettel felruházni, hogy az birtokolja egyedül és kizárólag a tudományos megközelítést, elvégre – *Gáspár Csaba László* szavaival – a világkép

„megalkotója, alanya és egyben tárgya – a szellem – eredendően nem semleges, hanem nagyon is érdekelt, minthogy szüntelenül érdeklődik és mozgásban van: kérdez, kutat, ítél és választ. A szellem folyamatosan világnézetet képez és az általa alkotott világnézetre folyamatosan reflektál. Semlegessége legfőljebb azt jelenti, hogy meghalad minden részlegest – de mindig valamilyen konkrét világnézetben tartózkodik. Nem belezárva, mint valami palackba, hanem szellemi bennelét módján: reflektálva és ezáltal meghaladva egy lehetséges másik világnézet irányába”.<sup>60</sup>

Éppen ezért jómagam a vitaindító tanulmányomban – az idézett akadémiai állásfoglalással<sup>61</sup> összhangban – azt a véleményt képviseltem, amelyet *Glatz Ferenc* ekként vetett papírra:

„a tudományosságnak nem lehet a szekularizáció a kritériuma”, s „a világ megismeréséről különböző kiindulású (különböző teológiákból és különböző szekularizált álláspontból kiinduló) vélemények fogalmazódhatnak meg”.<sup>62</sup>

„*Nem hibetem, hogy az lenne tudományunk feladata, hogy – Szulovszky Jánost idézve – »Isten létét cáfolja vagy bizonyítsa«*” – szögezi le Pócs,<sup>63</sup> noha egyáltalán nem állítottam azt, hogy ez lenne diszciplínánk dolga. Csupán ezt jegyeztem meg:

<sup>59</sup> Pócs 2014: 185.

<sup>60</sup> Gáspár 2000: 24.

<sup>61</sup> Glatz 2004: 453.

<sup>62</sup> Glatz Ferenc szavait idézi: Szulovszky 2014a: 163.

<sup>63</sup> Pócs 2014: 184.

„közismert filozófiai igazság, hogy Isten létét nem lehet tudományosan sem bebizonyítani, sem cáfolni”.<sup>64</sup>

S pont emiatt nem lehet kijelenteni, hogy egy magyarázat kizárólag csak az egyik világkép talaján állva lehet tudományos.

„Kritikai megjegyzései voltaképpen az általa materialistának tekintett tudományosság ellen irányulnak”<sup>65</sup>

– írja hozzászólása elején Pócs Éva. Nyomatékkal hangsúlyozom, dolgozatom nem *valaki* vagy *valami ellen* irányult, hanem a bevett materialista megközelítés **mellett** egy *keresztény világkép talaján álló tudományos értelmezés létjogosultságáért* emeltem szót.

Sajnálatos, hogy hozzászólásában Pócs Éva olykor a személyeskedés irányába tereli ezt az alapvető tudományfilozófiai kérdést feszegető vitát, amikor azt vélelmezi, hogy egyfajta vallásos sértettség („*keresztény alapállásban érinti érzékenyen*”, „*vallásos világnézetében sérti*”)<sup>66</sup> és valamiféle felekezeti elvakultság motiválta volna a dolgozatom megszületését. Nem helytálló a professzor asszony azon kijelentése sem, miszerint kutatásaik „vélt vagy valós tévedéseit” feltételezett világnézeti hozzáállásukból vezetném le.<sup>67</sup> Nem érdekel, és egyáltalán nem firtatom az egyes szerzők világnézeti vagy vallási hovatartozását, csak a kutatásaik jellegére vagyok tekintettel.

„Az t a vádat is visszautasítom, hogy a »pallérozottabb elmék« sem vették tudomásul a kereszténység történeti szerepét a tudományosság kifejlődésében. Ezzel a szereppel mindnyájan tisztában vagyunk, nem tudom, miből lehetett ennek az ellenkezőjére következtetni”<sup>68</sup>

– írja Pócs. A válaszom: a dolgozatom korábbi változatát bíráló két történész kolléga – Klaniczay Gábor és szerkesztőtársa – megfogalmazásaiból. E megállapításomat egyébként a vitaindító tanulmányomra reflektáló hozzászólások közül több is megerősíti. Az egyik éppen a Pócs Éváé, aki voltaképpen mindvégig vitatja egy keresztény világnézet talaján álló tudományos megközelítés lehetőségét, még akkor is, ha a teológus *Otto Böcher* kapcsán elismeri, hogy

„ez a szerző az ún. materialista kutatóknak is becsületére váló egzakt tudományos módszerekkel vizsgálta az Ó- és Újszövetség démonüzei eseteit”.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Szulovszky 2014a: 161.

<sup>65</sup> Pócs 2014: 184.

<sup>66</sup> Pócs 2014: 188, 189.

<sup>67</sup> Pócs 2014: 184.

<sup>68</sup> Pócs 2014: 186.

<sup>69</sup> Pócs 2014: 186.

Egyetértek Pócs Éva ezen megállapításával:

„a kutató – életének kutatói szférájában – nem kerül vallásos viszonyba a vizsgált szellemvilággal, ez szellemi életének egy más síkján zajlik”,<sup>70</sup>

azonban azzal már egyáltalán nem, midőn előítéletesen azt feltételezi, hogy a világ keresztény magyarázata modelljének a talaján állva már nem működik automatikusan ez a „kívülállás”.

Teljesen érthetetlen számomra Vargyas azon megjegyzése, miszerint

„Nem szerencsés az, ha valaki az »ateista diktátúra« után – szerinte – túlélő »vulgármarxizmus« örökségét elítélve úgy próbálja meg legitimálni saját »keresztény« nézőpontját, hogy hiányolja mások »intellektuális erőfeszítését« és »tudomány iránti alázatát«, illetve ha »világnézeti beszűkülést« és »egyoldalú kinyilatkoztatást, az érv helyett bunkó alkalmazását« emleget – még akkor sem, ha ezt időnként dodonai módon valamiféle általános alanynak címezve teszi”.<sup>71</sup>

Vargyas a tanulmányom elejéről és végéről tallózott, eredeti szövegösszefüggésükből kiragadott kifejezésekből önkényes olvasatot konstruált. Hasonló módon jár el Klaniczay is, amikor a tényeket meghamisítva ezt állítja:

„Az általa vitatott nézeteket vitapartnereinek »immár tarthatatlan világnézeti beszűkülésére« vezeti vissza, »érv helyett bunkó alkalmazásával« vádolja őket”.<sup>72</sup>

Úgy tűnik, sem Klaniczay, sem Vargyas nem olvasta elég figyelmesen a dolgozatomat. Annak záró részében szó szerint ezt írtam:

„Világnézettől függetlenül csak akkor beszélhetünk tudományos vitáról, ha az – a klasszikus univerzálé szerint – az *érvre érvet* jegyében történik”.<sup>73</sup>

Az e mondathoz tartozó lábjegyzetben pedig ez állt:

„Mivel tudományos megközelítésről van szó, egy keresztény paradigmában önmagában nem lehet érv a szerző vélt vagy valós »Istentől kapott« kinyilatkoztatása. A misztikus tapasztalat, a személyesen átélt Isten-élmény segíthet esetleg az irodalomban feljegyzett hasonló jelenségek megértésében, de nem helyettesíti a konkrét adatokon nyugvó szabatos érvelést”.<sup>74</sup>

Ez után folytatódik így a főszöveg:

„Kétségtelen, ehhez intellektuális erőfeszítés szükséges, a másik fél argumentumainak a megértését, s ez alapján saját nézőpontunk újrafogalmazását igényli

<sup>70</sup> Pócs 2014: 184.

<sup>71</sup> Vargyas 2014: 201.

<sup>72</sup> Klaniczay 2014: 193.

<sup>73</sup> Szulovszky 2014a: 176.

<sup>74</sup> Szulovszky 2014a: 176. 62. jegyzet.

a megszokott szófordulatok, gondolati sémák ismételtetése helyett. Még ha ez talán rögtön nem is látszik, itt aztán visszaüt az érdemi érvelés nélküli, egyoldalú kinyilatkoztatás, az érv helyett bunkó alkalmazása. Az ilyen saját magát nyilvánítja vitaképtelennek”.<sup>75</sup>

Azt gondolom, a szövegösszefüggésből egyértelmű, hogy nem használok kettős mércét. Keresztény részről ugyanúgy alapvető követelménynek tartom a korrekt vitát, mint a másik fél részéről, sőt, amint a lábjegyzet tanúsítja, a keresztény oldalt külön nyomatékkal intettem a helyes vita mikéntjére.

Vitapartnereim beállítással ellentétben a „világnézeti beszűkülés” kifejezést nem konkrét személyekre, hanem arra tudománytörténeti folyamatra alkalmaztam, amely során a materialista megközelítés egyeduralkodóvá vált. A hazai és nemzetközi szakirodalomban tájékozódva azzal szembesültem, hogy a szerzők a megszállottságot szimplán elmebajnak tekintve, szinte kivétel nélkül megállnak a materialista megközelítés szintjénél, s még a lehetőségét sem vetik fel ettől eltérő értelmezésnek. Tehát *az uralkodó paradigmában nincs helye e jelenség keresztény értelmezésének*. Ez a helyzet, úgy vélem, méltán nevezhető világnézeti beszűkülésnek.<sup>76</sup> A bevett, gyakorlatilag materialista<sup>77</sup> megközelítés mellett *indokoltnak tartom az elismerését egy keresztény világkép alapján álló tudományos interpretáció egyenjogúságának*.

„Szulovszky János bírálja megfogalmazásaim túlzott magabiztosságát, amit »világnézeti beszűkülésre« vezet vissza, – és ezt voltaképpen egész szakmai tudományos életünkre kivetíti. Visszautasítom e vádat mind a magam, mind az egész néprajztudomány nevében”

– szögezi le Pócs Éva.<sup>78</sup> Hozzászólásának a szövege csak megerősíti a túlzott magabiztosságra vonatkozó megjegyzésemet.

„Ha Sz. J. elvárja – joggal – hogy az ő keresztény meggyőződését tiszteljék, tőle is elvárható, hogy mások ateista/materialista/agnosztikus stb. világnézetét ő se minősítse ideológiai-politikai alapon”

– írja Vargyas.<sup>79</sup> E megjegyzését nem tartom indokoltnak. A vitaindító tanulmányom bevezető részében nem véletlenül fogalmaztam ekként:

<sup>75</sup> Szulovszky 2014a: 176.

<sup>76</sup> Vö. Szulovszky 2014a: 162–163.

<sup>77</sup> Az agnosztikus indítatású munkák is voltaképpen megelégednek a materialista szintű értelmezéssel, nem tartják szükségesnek a természetfölötti tényező objektív létének a tételezését, így ezeket gyakorlatilag materialistának tekintem.

<sup>78</sup> Pócs 2014: 186.

<sup>79</sup> Vargyas 2014: 201.



„Az ateista diktatúra évtizedei azonban nem múltak el nyomtalanul: úgy tűnik, a magyar szellemi elit gondolkodásába is mélyen beivódott az a vulgármarxista alap-tétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek”.<sup>80</sup>

E mondat után rögtön idéztem a két történész – Klaniczay Gábor és szerkesztőtársa – azon megfogalmazásait, amelyekre az előző kijelentést alapoztam.<sup>81</sup>

Az egyik legelőrevivőbb hozzászólásnak tartom Vargyas Gábor megjegyzéseit, azzal együtt is, hogy írása jelentős részében – olybá tűnik – nem az általam megfogalmazottakkal vitázik, hanem egy meglehetősen sajátos olvasattal, ami eltér attól, amit én írtam. Míg én a „materialista” megközelítés hegemoniája mellett *egy keresztény világkép talaján álló tudományos értelmezés létjogosultságáért* emeltem szót, ő ezt a „*személyes hit/vallásos meggyőződés és »objektív« tudomány egymáshoz való viszonyáról*” szóló vitává transzponálta.<sup>82</sup> Felvevésem kapcsán természetesen ezt a problémakört is meg lehet tárgyalni, azonban én nem erről fejtettem ki a gondolataimat. Egyáltalán nem foglalkoztam a szubjektív, személyes hit kérdéseivel, mint ahogy az sem merült fel, hogy egyes vallási tételek visszaszajkózását, „valamiféle teologizáló” értelmezést kérjek számon a vallással foglalkozó világi kutatóktól. Következtesen keresztény *világképről*, mint egyfajta *vonatkoztatási rendszerről, koordinátarendszerről* beszéltem, nem pedig keresztény hitről vagy dogmarendszerről. S ugyebár, a „hit” illetve a „világkép” fogalmai korántsem tekinthetők egymás szinonimáinak. Itt utalok *Ninian Smart* és *Steven Konstantine* megközelítésére, akik a teológia és a vallástudomány viszonyát, ezek sajátos térreumaikat a „világkép” (worldview) fogalma segítségével ragadják meg. Míg a világkép vallástudományi elemzése leíró, empirikus, illetve történeti, addig a teológia a világkép megalkotásának, artikulációjának és hitelesítésének a kérdéseivel foglalkozik.<sup>83</sup>

Nyilvánvaló: a materialista/naturalista, illetve az idealista (s ezen belül a keresztény), e két alapvető világkép talajára egymástól eltérő *emberkép* épül. A kereszténnyel szemben a „materialista” nem tételezi Isten és az angya-

<sup>80</sup> Szulovszky 2014a: 163.

<sup>81</sup> A dolgozatban egyébként nem tényként, hanem feltételezésként („úgy tűnik”) vetettem papírra a zsigeri elutasítás előidézőjeként az egypárti diktatúra ideológiai hatását (vö.: Szulovszky 2014a: 163). De ha esetleg más lenne a megnyilvánuló ellenérzésnek az ideológiai gyökere, megítélésem szerint attól még épp úgy nem tudománykompatibilis ez a hozzáállás, még akkor sem, ha eközben a tudományra hivatkozik.

<sup>82</sup> Vargyas 2014: 199.

<sup>83</sup> Smart–Konstantine 1991.

lok,<sup>84</sup> a szellemi világ létét,<sup>85</sup> s az emberre pusztán mint biológiai lényre tekint. Ezzel ellentétben a zsidó-keresztény világkép az embert úgy szemléli, mint „Isten képére és hasonlatosságára” teremtett lényt,<sup>86</sup> ami egyúttal azt is jelenti, hogy anyagi valóságán túl örökéletű lelket is tulajdonít neki. Bár bizonyos teológiai tételek megfogalmazásában vannak – olykor igen számottevő – eltérések az egyes keresztény egyházak és gyülekezetek tanai között, ebben teljes a nézetazonosság. Nem véletlenül hangsúlyoztam a vitaindító dolgozatomban 4. jegyzetében, hogy a meglévő teológiai különbségek dacára a keresztény egyházak és gyülekezetek alaptanítása, a *kériüigma* alapvetően ugyanaz.<sup>87</sup> Évszázadokkal az egyházszakadás, illetve a reformáció előtt megfogalmazásra került a keresztény tanítás foglalátát nyújtó *nicea/nikaia/-konstantinápolyi hitvallás* (DS 150), amely latinul Credo-ként, magyarul Hiszekegyként közismert, s voltaképpen a keresztény felekezetek számára egységesen elfogadott. Ennek talaján értelmezem a felmerült kérdéseket. Érthetetlen számomra, hogy e lényeges körülményekről Vargyas teljességgel megfélekedezik, s az általam szorgalmazott megközelítést csupán valamiféle katolikus teologizáló magyarázat igénybejelentéseként értelmezi.

„Nem igazán világos a számomra (...), hogy Sz. J. mit is ért valójában a »szellemi néprajz keresztény tudományos megközelítésén«, »keresztény paradigmán« – hacsak azt nem, ami épp a legnagyobb problémám vele kapcsolatban: valamiféle teologizáló magyarázatot mindazokra a kérdésekre, amelyeket a vallással foglalkozó kutatók, néprajzosok, folkloristák valamilyen összefüggésben tárgyalnak, vitatnak”<sup>88</sup>

– írja Vargyas.

Hangsúlyozom: a kinyilatkoztatás emberképe, illetve az embernek az Istenhez, illetve az ördöghöz fűződő relációjára vonatkozó tanítás a lényegyet tekintve megegyezik mindegyik keresztény egyháznál és gyülekezetnél. Ennek az émikuszintnek a nem-értése, illetve teljes negligálása az ún. összehasonlító vallástudományt „materialista” világkép alapján gyakorlók részéről ugyanolyan „etnocentrikus” magatartás, mint amelyet Vargyas az általam szorgalmazott keresztény paradigmának felró. Idézem:

<sup>84</sup> Az angyalokról ld.: Xeravits – Tamási – Szabó 2011.

<sup>85</sup> Az ateizmustól az agnoszticizmusig számos, egymástól merőben eltérő indítással megközelítés e ponton hozható a közös nevezőre.

<sup>86</sup> A Biblia emberképéről ld. pl. Hans Walter Wolff immár klasszikus áttekintését: Wolff 2001, valamint Léon-Dufour (szerk.) 1992: 294–304; Csia 1994; Dér 2008: 172–196.

<sup>87</sup> Szulovszky 2014a: 162.

<sup>88</sup> Vargyas 2014: 202–203.

„Az összehasonlító vallástudomány művelőjének a keresztény teológiával és Sz. J. »keresztény paradigmájával« (...) ez a problémája: hogy tudat alatt, sőt tudatosan is, »etnocentrikusan« aláértékel mindent, ami nem tartozik a saját rendszérébe, ami vele szemben áll, ami **más**».<sup>89</sup>

Úgy vélem, megint csak felületes Vargyas ezen vádja. Öntsünk tiszta vizet a pohárba, ne áltassuk magunkat: *a pluralista világképű világban mindenki a saját világképe szűrőjén keresztül, »etnocentrikusan« értékel, még akkor is, ha történetesen tudományt művel.* E megállapítás az összehasonlító vallástudomány megközelítésére is érvényes. Jól példázza ezt Vargyas szövege, amikor az általa használt „teologizálás” kifejezést magyarázza:

„a szó elsődleges jelentésén (»teológiai kérdésekről gondolkodik/értekezik«) túlmenően azt értem, hogy »teológiai illetve **(szélsőségesen)** keresztény vallási szemszögből/nézőpontból értelmez valamit«».<sup>90</sup>

Azt, hogy ki mit tart szélsőségesnek, az meglehetősen szubjektív, mindig a szemlélő-ítéletalkotó nézőpontjától függ, s ilyen értelemben ego-centrikus. Ha perspektívát váltunk, s a korábban szélsőségesnek minősített nézőpontba állunk bele, akkor már a tőle eltérő vélemények minősülhetnek szélsőségesnek. Így, teszem azt, egy (szélsőséges) materialista kutató számára önmagában már az is botránykőnek és „szélsőségesen keresztény”-nek minősülhet, ha valaki, mint például e sorok írója, felveti egy keresztény világkép szerinti tudományos értelmezés lehetőségét. A Vargyas által használt „szélsőséges” jelző tehát arról árulkodik, hogy a vallástudolósok (is) előszere-ttel nyilvánítják magukat az objektivitás letéteményeseinek, megfélemlézve saját világlátásuknak tudományos értékítéleteiket befolyásoló szerepéről, annak ego- és „etnocentrikus” jellegéről, holott George E. Marcus és társai,<sup>91</sup> a modern antropológiakritika már az 1980-as évek óta hangoztatja a kutató által létrehozott „etnográfiai szöveg” megkonstruált jellegét, óhatatlan szubjektivitását.

Egyetértek Vargyassal abban, hogy

„világnézetről folytatott vitában pedig alapelv, hogy nem minősítünk; a másik meggyőződését tiszteletben kell tartanunk».<sup>92</sup>

Úgy vélem, a dolgozatomban ehhez tartottam magamat.

„Sz. J. a keresztény apologéta szerepét játssza. Egy dolog ugyanis az egyház hivatalos »belső« magyarázatát ismerni és ismertetni, és egy másik dolog – köte-

<sup>89</sup> Vargyas 2014: 205.

<sup>90</sup> Vargyas 2014: 203. 12. jegyzet. [Kiemelés tőlem – Sz. J.]

<sup>91</sup> Ld. pl. Marcus–Cushman 1982, Marcus–Fischer 1986.

<sup>92</sup> Vargyas 2014: 201.

lező igazságként elfogadván – egyedül lehetséges »igaz« magyarázatként posztulálni azt!»

– írja Vargyas.<sup>93</sup> E beállítással ellentétben a vitairatomban egyáltalán nem vontam kétségbe a nem-keresztény világkép alapján folytatott értelmezések létjogosultságát és érvényességét, sőt, egyenesen a párhuzamos kutatások egymást ösztönző mivolta mellett foglaltam állást.<sup>94</sup> Úgy vélem, egyáltalán nincs igaza Vargyasnak, amikor apologetának tüntet fel: e szóhoz ugyanis „a tárgyilagos megítélés helyett elfogultság” kontextusa is társul. Ezt határozottan visszautasítom. Ahogy azt is, hogy az egyház hivatalos „belső” magyarázatát az egyedül lehetséges „igaz” magyarázatként állítottam be. Pócs Éva néhány megállapítását tények és érvek felsorakoztatásával vitattam: egyrészt könyvészeti adatokkal alátámasztva konkrét tárgyi tévedéseket neveztem meg, másrészt rámutattam arra, hogy jó néhány esetben az általa képviselt világnézet mellett a keresztény világkép alapján is lehet a szellemi világ jelenségeit értelmezni.

Nem igazán értem, miért érezte szükségesnek Vargyas leírni a következőket:

„»Materializmus«, »agnoszticizmus« és »ateizmus« egyébként sem csereszabatos a marxizmussal, pláne nem a vulgármarxizmussal; az antik materialistákat aligha nevezhetné valaki is »vulgármarxistának«”.<sup>95</sup>

Tanulmányom szövegében egyetlen egyszer sem említettem sem a marxizmus, sem az agnoszticizmus kifejezést.

A meggyőződéses marxistákat tisztelem (éppen ezért használtam a *vulgármarxista* kifejezést), az ideológiai kliséket ismételtető és a másként gondolkodókat kirekeszteni kívánó embereket már kevésbé. Irigylem Vargyas Gábort, Mohay Tamást és mindazokat, akik túlzásnak érzik a vulgármarxizmus bármiféle kontextusban való említését, s akik a tudományon kívüli szempontok miatti diszkriminációt már teljesen idejétműltnak vélik a tudomány világában – mint már említettem, a jelen könyvben is tárgyalt problémafelvetésem, végső soron a világnézetem miatt próbált meg 2013-ban kirúgatni a munkahelyemről egy történész akadémikus.

Engedtessek meg néhány személyes megjegyzés. Szinte mióta az eszemet tudom, természetes volt számomra, hogy vannak, akik néhány dologban mást tartanak, mint amit én, illetve a szűkebb családom, ám ez a körülmény

<sup>93</sup> Vargyas 2014: 203.

<sup>94</sup> Vö. Szulovszky 2014a: 177–178.

<sup>95</sup> Vargyas 2014: 201.

nem csökkenti megbecsültségüket: a családban és a baráti körben egyaránt mindig is volt katolikus és református, s bár meglepően hangozhat, a református anyai nagymamámnak izraelita vallású keresztapja és keresztanyja is volt.<sup>96</sup> Kisiskolás koromban, miután egyik osztálytársam az erdélyi útjuk során tapasztalt magyarokkal szembeni hátrányos megkülönböztetésről beszámolt, s ezen felháborodva elkezdtem otthon „piszkosrománozni”, édesapám szelíden leintett, s elmagyarázta, minden népben van ilyen is, olyan is, felnyitotta a szememet arra, hogy a tisztesség vagy az alávalóság nem származás kérdése. Hitüket komolyan vevő keresztény/keresztényen felmenőimtől örökségként azt a szemléletet kaptam, hogy minden ember Isten gyermeke, függetlenül attól, hogy ezzel tisztában van-e, s eszerint él-e vagy sem. Éppen ezért, ha valaki a világ, a társadalom, a tudomány vagy éppen a hit némely dolgáról másként gondolkodik, mint én, az számomra nem befolyásolja emberi és szakmai értékét. Elkötelezett római katolikusként a feleségemmel szabadidőnkben már hosszú évek óta a 2=1 keresztény felekezetközi házassági misszióban szolgálunk református, baptista, pümkösdista és szabadkeresztény házaspárokkal együtt, s a felekezeti különbségek egyáltalán nem gátolják a testvéri egységet, a szeretetteljes, zavartalan összhangot.<sup>97</sup>

A munkahelyemen évekig egy szobában voltam *Szalai Miklós* kedves kollégámmal, aki nemcsak történelemből, hanem filozófiából is szerzett PhD-minősítést. Meggyőződéses marxista, filozófusként az angolszász analitikus filozófia követője. Amikor egymással beszélgettünk, egymás világnézetét tiszteletben tartva a másikat nem meggyőzni, hanem megérteni akartuk. Ha teszem azt, az ateista, materialista vagy éppen a vulgármarxista jelzőt használtam, soha nem érezte bántónak, már csak azért sem, mert ő is ugyanezekkel a szavakkal élt. Egyesek számára talán meglepő lehet az, hogy a marxista Szalai fordította angolra – méghozzá angolajkúak véleménye szerint kitűnően! – egy közös kollégánk, *Kecskés D. Gusztávnak* a keresztény politizálás bibliai alapelveiről szóló esszéjét.<sup>98</sup> Egy más világnézetet valló ember gondolatainak a megértése (jelen esetben ezen túlmenően a szakavatott tolmácsolása) nem jelenti saját nézeteink, identitásunk feladását. Ez megítélésem szerint a szellemi élet normalitásának a része. Jómagam az MTA VEAB Kézművesipar-

<sup>96</sup> Sarkadon a 20. század elején még az volt a szokás, hogy a keresztelőre azokat hívták el, akikkel a szülők jó barátságban voltak, s a gyerek mindegyik felnőttét, aki a keresztelőjén jelen volt, a későbbiekben keresztapámnak, keresztanyámnak szólította. Nagymamám ezért az izraelita vallású Steinéket is magától értetődően így nevezte.

<sup>97</sup> Vö.: <http://hazassagsikeresen.hu/csapat/>

<sup>98</sup> Kecskés 2011; 2013.

történeti Munkabizottsága körül tömörülő kutatók körében úgy szocializálódhattam, hogy nyugodtan eltérhetett a véleményünk, az nem befolyásolta a másik emberi és tudósi megítélését, az emberi és szakmai kapcsolatok nem függtek és függnék világnézeti hovatartozástól. Abban a szerencsés helyzetben voltam az eddigi munkahelyeimen, s vagyok jelenleg is, hogy magától értetődően használhattam és használhatom az egyes szavak, kifejezések eredeti jelentését, nevén nevezhettem és nevezhetem azt, amit gondolok.

Eppen ezért meghökkentett Mohay Tamás megjegyzése:

„főként a »materialista világkép«, és a »materialista világnézetű emberek« kifejezése szúr szemet. Ez utóbb is többször visszatér *beállítottság, megközelítés, racionalitás, szemlélet* összetételekben, amelyekkel opozícióban áll a keresztény felfogás. Jómagam ma, a 21. század elején, húsz-harminc évvel a marxista társadalomelmélet és ideológia hegemoniájának megroppanása után sokkal óvatosabban bánnék ezzel a kifejezéssel. Nem azért, mintha nem lennének kutatók és felfogások, akik és amelyek nem tartják valóságos szellemi létezőnek a transzcendenciát (és ebben az értelemben »materialisták«), hanem azért, mert ez a szó túlságosan erős és szinte már erkölcsi jellegű minősítést tartalmaz, mintha az ilyen ember gyengeelméjű vagy gyenge-erkölcsű lenne, ami teljes joggal vált ki elutasítást. Másfelől ez a minősítés itt és most túlságosan szorosan kötődik a marxizmus-hoz; sehogy sem látom indokolhatónak, hogy egészen más világlátás talaján állva átvegyük és tovább használjuk. Harmadrészt itt sincs egyetlen »materialista« szemlélet, hanem ennek is sokféle változata van – hadd ne részletezem. (sic!) Ez után talán nem szorul részletesebb indoklásra, hogy ugyanez a kifogásom az »ateista« jelzővel is”.<sup>99</sup>

Bennem efféle értékítélet fel sem merül. Tanulságos, hogy a hozzászólók olvasatát mennyire meghatározza előéletük, eddigi megtapasztalásaik, s így olyan dolgokat is belelátnak a tanulmányomba, ami nekem eszembe sem jutott, s megítélésem szerint maga a dolgozatom szövege sem tartalmazza. Nálam a materialista egyszerűen csak anyagelvűségen alapulót jelent, s ha azt mondom „ateista”, ahhoz sem gondolok hozzá valamiféle becsmérlő jelzőt. Nem értem, miért nem lehet nevén nevezni a dolgokat, s miért kell becsületsértő élt tételezni egy közkeletű fogalom említésében. Ám ha e kifejezések használatával akaratlanul is megbántottam volna valakit meggyőződésében, fölöttébb sajnálom, és ezennel megkövetem.

<sup>99</sup> Mohay 2014: 209.

## ***A világnézet szerepe a tudományos kutatásban***

A professzor asszony úgy véli,

„nem létezik az a különbség a természettudományok és a humán tudományok között, amit Szulovszky látni vél: a tudósnak, bármely tudományág képviselője, tudományos objektivitással és nem valamely világnézet fényében vagy árnyékában kell tekintenie tárgyára”.<sup>100</sup>

Ezzel kétségbe vonja azon állításomat, miszerint a világnézeti „*kiindulópont eltérő volta miatt ugyanolyan logikai és módszertani következettség mellett is óhatatlanul másként értékeli egyes adatokat*” a kutató.<sup>101</sup> Meghökkentő számomra, hogy Pócs tagadja a tudósok világnézetének legcsekélyebb szerepét is a kutatásaik során, s az emberi korlátoltság legkisebb nyomától is teljesen mentes, minden vitán felül álló, steril „abszolút tudományt” tételez. Francis Bacon (1561–1626) és kortársai még ringathatták magukat abban az illúzióban, hogy „a tudós megfigyelési adatokat gyűjt tisztán objektív módon, mentesen a vizsgált tárgyra vonatkozó előítéletektől, nem részesítve előnyben egyik elméletet sem, és nem akadályoztatva semminemű leplezett, filozófiai vagy vallásos előfeltevéstől”,<sup>102</sup> ám azóta jóval árnyaltabban látja tudósi, illetve a tudományos objektivitás mibenlétét a tudományfilozófia. Így például felismerték, hogy mivel a tudomány szociokulturális képződmény, ezért nem igazán jellemző rá az objektivitás és a semlegesség, annál inkább hozzátartoznak a lényegéhez a különféle társadalmi előítéletek, filozófiai szemléletmódok és programok.<sup>103</sup>

Egy kutató – minden erre irányuló törekvése ellenére – sohasem lehet teljesen mentes és független a kialakult értékrendszerétől és világlátásától. Egyes pszichológusok már jó ideje érvelnek amellett, hogy előzetes elvárásaink, gondolkodásmódunk, fogalmi keretünk, mi több, olykor bizonyos hiedelmeink is hatással vannak az érzékelésünkre, arra, amit tulajdonképpen látunk. Vagyis a személyiségünk sokkal teljesebb mértékben vesz részt azt érzékelésben, mint azt korábban tételezték. Egyébként már Thomas Kuhn is úgy tartotta, hogy az általunk elfogadott paradigmák is az érzékelést befolyásoló tényezők közé tartoznak, s ezek nemcsak módosítják az érzékelést, hanem olykor meg is akadályozzák az elméleteinkkel ellentétes jelenségek megpillantását.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Pócs 2014: 185.

<sup>101</sup> Szulovszky 2014a: 162.

<sup>102</sup> Ratzsch 2002: 17.

<sup>103</sup> Ratzsch 2002: 58.

<sup>104</sup> Vö. Kuhn 1984., Ratzsch 2002: 49. – Ezért is fogalmaz David Bloor akként, hogy

Meglepő, hogy oly gazdag kutatói tapasztalattal a háta mögött Pócs Éva még soha nem szembesült azzal, hogy olykor tudományon kívüli, ideologikus indíttatásokat próbálnak tudományos köntösbe öltöztetni.<sup>105</sup>

Világosan kell látni: *nincs a humán- és társadalomtudományok terén prekoncepció és világnézet nélküli kutatás*. Még a leíró szinten sem, bár itt rendszert nehezebb tetten érni. Olybá tűnik, a posztmodern fordulat jegyében született tudományos munkáknak nem volt semmilyen érdemi hatása Pócs – és hozzátehetjük: Klaniczay – gondolkodására.<sup>106</sup> Velük szemben Vargyas tisztában van azzal, hogy

„mára nyilvánvalóvá vált bármiféle megismerés, így a tudományos (még a természettudományos) megismerés szubjektivizmusa is”.<sup>107</sup>

Miközben a professzor asszony azt hangoztatja, hogy a kutatók személyes világnézete nem befolyásolhatja az általuk végzett tudományos munkát,<sup>108</sup> úgy tűnik, egy pillanatig sem merül fel benne, hogy a saját világnézetétől minimális távolságtartást vegyen, s elidőzzön annak latolgatásán, hogy egy másik világnézet megközelítését esetleg milyen adatok támasztják alá. A tudomány emberének ildomos volna tekintettel lennie azon tudományos fejleményekre, publikációkra, amelyek a világnézeti pilléreken alapuló megfogalmazásait megkérdőjelezik.<sup>109</sup>

A tudósok sem mentesek az ítéletalkotásuk során az előzetes beállítódásuktól, az *á priori* értékítéletektől. Olyan ez, mint amikor egy magas, sovány emberről az ellensége ezt mondja: „hórihorgas, groteszk Don Quijote-i figura” – de ha az illetőnek egy barátját kérdezzük, ő így festi le: „szikár, szíjas, magas, prófétai alak”.<sup>110</sup>

A vallási jelenségekkel foglalkozó „*kutatásoknak nem tárgya az, hogy valóban létező, vagy nem létező, vagy netalán egyik vallás szemszögéből nézve létező, egy másik vallás szemszögéből nézve nem létező jelenségről van szó*” – szögezi le Pócs

„az objektivitás ... intézményesített hit”. Idézi: Ratzsch 2002: 58.

<sup>105</sup> Amint arra Carol Greene rámutatott, ilyen volt az, amikor a Frankfurti Iskola a kereszténység tekintélytisztelőtét okolta a fasizmus kialakulásáért. Ld. Greene 1992.

<sup>106</sup> A posztmodern kritika kétségbe vonja az objektív, kívülálló és semleges tudományos megfigyelés és interpretáció lehetséges voltát. Ennek a vallásantropológia terén lezajlott hatásairól ld. Heszl 2014: 223–226.

<sup>107</sup> Vargyas 2014: 199–200.

<sup>108</sup> Vö. Pócs 2014: 185.

<sup>109</sup> Ld. erről bővebben a „Különböző világképek – eltérő valóságmodellek” c. fejezetet.

<sup>110</sup> A hasonlatot Kőrös László egyik könyvkritikájából vettem: Hiánykritika. (Balla D. Károly: Szembesülés) *Új Holnap*, 50. évf. 2005. 3. sz. 85–86.



Éva.<sup>111</sup> Ezzel alapvetően egyet is értek. Arról azonban megfelelkeznek, hogy a kapcsolódó tudományos interpretációt meghatározza az, hogy a kutató mit tart az adott jelenségek realitásáról. Noha a professzor asszony tiltakozik ez ellen,<sup>112</sup> ám a kutatások magukon viselik annak a korántsem közömbös tényezőnek a hatását, hogy milyen a kutató világnézete.<sup>113</sup> Gyakorlatilag Pócs saját maga is világnézeti ítéletet hoz, amikor például magáévá teszi a megszállottság „pszichobiológiai” értelmezését, ugyanis ezzel egyúttal a természetfölötti entitás nem-létező mivolta mellett teszi le a voksát.

Bár a kutatói pozíció tisztázása térségünkben nem számít bevett gyakorlatnak, ám a világ más pontjain igenis a tudatában vannak e körülmény súlyának.

„Mindig szerepet játszik annak a nézőpontja, aki egy vallást ír le és elemez; a nézőpontnak és ennek a szerepnek is pontosan meghatározottnak kell lennie, ez a vallástudományi munka elidegeníthetetlen lépése”

– hangsúlyozza a vallástudomány egyik német klasszikusa, *Fritz Stolz*,<sup>114</sup> aki alapvetésében nem véletlenül szentelt egy önálló fejezetet e kérdéskörnek.<sup>115</sup> Ahogy hozzászólásában Vargyas Gábor is megjegyzi,

„konszenzus látszik mutatkozni abban is, hogy a vallásról folytatott bármiféle (tudományos vagy nem tudományos) párbeszédben célszerű kinek-kinek saját világnézeti hovatartozását világossá tennie”.<sup>116</sup>

A következő példa egyértelművé teszi, hogy milyen komoly következménnyel jár az a tény, hogy az ember világnézete befolyásoló módon megnyilvánul konkrét szakmai állásfoglalás során is. Mint minden diszciplíná-

<sup>111</sup> Pócs 2014: 186. – Vö. Boglár 1995: 6.

<sup>112</sup> „A tudományos élet normális körülményei között általában nem derül fény egy tanulmány szerzőjének világnézetére. Miért is derülne? Nem teológiai tanulmányt ír, Én legalábbis nagyon remélem, hogy az én világnézetemre sem, amelyhez egyébként – elnézést, de kénytelen vagyok itt határozottan kijelenteni – a kritikusnak, aki tudományos eredményeket vesz vizsgálóra, nincs semmi köze, és nem tudom, milyen ismérvek alapján ítél engem vagy bármely más kutatót – csak művei alapján – materialistának vagy hívőnek.” Pócs 2014: 185.

<sup>113</sup> Ennek érvényesülését gátolhatja az a volt szocialista országok közelmúltjából különösen ismert jelenség, amikor a kutató a saját meggyőződését félretéve idomulni kívánt az uralkodó interpretációs gyakorlathoz. Sokatmondó, hogy a vallástudományi bevezetéseiben még a metodikai finomságokra különösen figyelő Voigt Vilmos is hallgat ennek fontosságáról és szerepéről. Vö. Voigt 2004, 2006.

<sup>114</sup> Stolz 1997: 36.

<sup>115</sup> Stolz 1997: 35–44.

<sup>116</sup> Vargyas 2014: 202.

nál, amelyik az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkozik, a *pszichiátria* terén is számít az, hogy milyen *világkép*, illetve ezzel szoros összefüggésben milyen *emberkép* jut érvényre. Nem mindegy, hogy az embert pusztán biológiai lényként szemlélik, vagy tekintettel vannak a spirituális mivoltára is. Egy materialista alapon gyógyító pszichiáter az ún. démoni megszállottság esetét szimpla elmebajként kezeli, azaz erős gyógyszerekkel „leszedálja”, lenyugtatja, s egyfajta kábulatban tartja páciensét, aki így hosszú évekig, de akár az egész életén át csökkent életminőségben csak vegetál. Számos példa bizonyítja,<sup>117</sup> hogy ilyen eseteknél olykor megoldást jelent a keresztény imádság és/vagy egy ördögűző szolgálata. Egyáltalán nem mindegy tehát az orvos – illetve általánosabban fogalmazva: az értelmiségi szakember – világnézeti háttere, meghatározza (érték)választásait, s ezen emberek sorsa, életminősége is múlhat.

A dolgozatom felvetése tehát korántsem tekinthető holmi hitvitának, vagy egyes vallások tanításbeli igazsága megvitatásának, amelyekhez nincs különösebb köze a világi tudományoknak. *Alapvető episztemológiai problémáról van szó.* Mivel a kutatók világnézete igenis meghatározza a vizsgálódás látómezejét és lehetséges konklúzióit, *a világ értelmezésének legalább két különböző modellje* (jelen esetben a materialista és a keresztény) *egyenjóságának az elismerése vagy tagadása a tét.* Én azt állítom, mivel a keresztény tanítás egy koherens, Berger-i értelemben vett *hibetőségi rendszert* képez, van létjogosultsága a keresztény világkép szerinti tudományos interpretációnak.<sup>118</sup> Ezt indokolt lenne figyelembe venni a materialista megközelítésű kutatóknak is. Ehhez nem kell hívővé lenniük, elég, ha ismerik ennek sajátos vonatkoztatási rendszerét. Természetesen nem szükséges sajátjukként elfogadniuk, de tudomásul kell venniük, mint lehetséges tudományos alternatívát.

### ***Létezik-e materialista túlsúly? Mettől és mitől keresztény és tudományos egy paradigma?***

Többen is nehezményezték<sup>119</sup> azt a megfogalmazásomat, miszerint

„a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásetnológiai kutatások alapvetően materialista megközelítésűek”.<sup>120</sup>

Továbbra is ezt gondolom, a következők miatt.

<sup>117</sup> Ld. pl. Amorth 2010a: 16–20.

<sup>118</sup> Természetesen, ahogy a materialista, úgy a keresztény világkép sem csak egyféle megközelítést tesz lehetővé.

<sup>119</sup> Pl. Pócs 2014: 184, Vargyas 2014: 202.

<sup>120</sup> Szulovszky 2014a: 161.

Az, hogy ki milyen világnézet talaján áll, egy sor tudományos problémánál teljesen mindegy, mert nem befolyásolja az értelmezés kereteit. Vannak azonban olyan témák, amelyeknél viszont előjönnek *világnézetileg kritikus értelmezési pontok*. Ilyen például Isten és az ördög/sátán ontológiai valóságának a kérdése, s ezzel összefüggésben a megszállottság jelenségének az értelmezése: szimplán elmebajnak tekinti-e a szerző, vagy nem zárja ki azt, hogy esetleg valóban démoni hatásról van szó. A kutató ezekre adott válaszát *a tényeket megelőző tudása*, a világnézete szabja meg. Ha az erre érzékeny témáknál a szerző megáll a materialista megközelítés szintjénél, és nem veti fel példának okáért a keresztény értelmezésnek *a lehetőségét*, akkor én az adott kutatást (nem a kutatót!) materialistának tekintem. Ez teljesen független a szerző vallási meggyőződésétől, amelyre vonatkozóan egyáltalán nem gyűjtök adatokat, még ha némelyeknél van is róla tudomásom. Ám ha köztudomású is, hogy teszem azt, egy kutató a magánéletében rendszeresen templomba járó ember, elkötelezett keresztyén/keresztény, vagy éppen foglalkozását tekintve lelkész, ám ha egy tudományos munkájában a valóság értelmezésének csak a materialista világkép szerinti modelljét vállalja fel, s nem fogalmazza meg az érintett probléma kapcsán a keresztény (vagy más idealista) világkép szerinti magyarázatát, az ilyen kutatást nem tudom másnak, csak materialistának tekinteni.

A tudományos paradigma fogalmán – *Thomas Kuhn* (1922–1996) nyomán – olyan „általánosan elismert tudományos eredményeket értek, amelyek egy bizonyos időszakban a tudományos kutatók egy közössége számára problémáik és problémamegoldásaik modelljeként szolgálnak”.<sup>121</sup> Mohay Tamás kész listát adott, hogy szerinte kikre kellett volna feltétlenül hivatkoznom egy keresztény paradigma kapcsán.<sup>122</sup> Ahogy a fentebb elmondottak is mutatják, vele ellentétben én *nem a kutató személyes hite alapján sorolok be valakit a keresztény paradigmát művelők közé* – és nem csupán azért, mert nem gyűjtöm az erre vonatkozó adatokat. Számomra e tekintetben az a feltétel, hogy **a tudományos publikáció értelmezési kereteként megjelenik-e a keresztény világkép?**

De nemcsak Mohaynak, hanem Pócs Évának, Klaniczay Gábornak és Vargyas Gábornak is problémát okozott, hogy voltaképpen mi is az az általam szorgalmazott keresztény tudományos paradigma, holott ennek kritériumát – úgy vélem – egyértelműen megfogalmaztam a dolgozatomban:

<sup>121</sup> Kuhn 1984: 11.

<sup>122</sup> Mohay 2014: 208.

„Noha a tudományág története a kezdetektől napjainkig szép számmal tudhat a néprajz munkásai között elkötelezett keresztényeket, mi több, lelkészeket is (...), így bizonyos szempontból akár egyfajta keresztény paradigmáról is lehetne beszélni, ám ez rendszerint nem járt együtt azzal, hogy **vizsgálódásaikat világképük koordináta-rendszerébe illesztették volna**”.<sup>123</sup>

Ez természetesen nem minősíti sem esetleges kereszténységüket, sem tudományosságukat, már csak azért sem, mert nem minden témának van világnézetileg kritikus értelmezési pontja. (Az eketípusok, a szövegszövegek vagy éppen a népi teherhordó eszközök kutatásánál nem befolyásolja az értelmezést a kutató világképe. Ahogy például a vegyi folyamatok, kémiai reakciók vizsgálatánál vagy a fizikai méréseknél, matematikai számításoknál sem, ezért fogalmaztam úgy a dolgozatomban, hogy a természettudományoknál „a kutatás voltaképpen módszertanilag ateista”.<sup>124</sup>) Éppen ezért függetlenül attól, hogy esetleg hány lelkészt vagy teológiai doktort lehet összeszámlálni a szerzők között, a dolgozatom vonatkozó lábjegyzetében hivatkozott gyűjteményes kötetekben közölt tanulmányok<sup>125</sup> is lényegében minden további nélkül belesimulnak a korszak „materialista” tudományos paradigmájába, hiába ró meg emiatt szarkasztikusan Mohay Tamás.<sup>126</sup> Nem sikerült pontosan értelmezni, hogy valójában milyen kritériumokra gondol Mohay, amikor azt mondja:

„természetes módon lehet keresztény tudományos megközelítése a kulturális és szociális antropológiának, a pszichológiának, a politológiának, a közgazdaságtannak, és hosszas felsorolás és részletezés nélkül minden társadalom-, természet-, orvosi- és műszaki tudománynak”.<sup>127</sup>

A vitaülésen – nagy megrökönyödésemre – ezeken kívül még a matematikát is felsorolta. A lábjegyzetben tett megjegyzései arról tanúskodnak, igazán még nem üledett le benne, hogy milyen konkrét ismérvek révén lehet objektív módon kereszténynek minősíteni egy tudományos teljesítményt.

<sup>123</sup> Szulovszky 2014a: 162. 4. jegyzet. (Kiemelés tőlem – Sz. J.)

<sup>124</sup> Szulovszky 2014a: 161.

<sup>125</sup> Szulovszky 2014a: 163. 7. jegyzet.

<sup>126</sup> „Elfogadhatatlannak tartom azt a könnyedséget, amellyel a szerző az 7. jegyzetben és az azt megelőző félmondatban érvelés, indoklás, árnyalás, kifejtés nélkül minősít egész könyveket, köztük pl. a *Tanulmányok a transzcendensről* tíz év alatt megjelent hat teljes kötetét (örülhetünk, hogy az azóta már megjelent hetediket nem vette fel). Az ezekben közreműködő számos szerző – akik között sokféle szemléletű ember van, keresztények is, de pl. papok, lelkészek is – vajon mit szól ehhez?!” Mohay 2014: 210.

<sup>127</sup> Mohay 2014: 208.

Többek között ugyanis ezt írja:

„Nehéz lenne egy, rövidre fogott reflexióban kifejtteni, hogy, pontosan mit is értek ezen a lehetőségen (...), nehéz lenne valódi elemzést adni arról, hogyan és miképp keresztény szemléletű (...) bárki tudományos működése. A kulcs alighanem a valóság érzékelésének, érzékeltetésének és megnevezésének módjai körül van”.<sup>128</sup>

Ennek detektálása számomra túl szubjektívnek tűnik, s fogalmam sincs, hogy a dolgozatom irodalomjegyzékéből Mohay részéről „feltűnő módon hiányolt” és általa felsorolt<sup>129</sup> – egyébként az én megítélésem szerint is vitathatatlannul kiváló – kutatók munkáiban konkrétan hol és miben nyilvánul meg a „*valóság érzékelésének, érzékeltetésének és megnevezésének*” keresztény módja?

Az én kritériumom ennél sokkal konkrétabb, egyszerűbb és egyértelműbb. Amikor előkerül egy világnézetileg kritikus pont, mint a dolgozatomban az ördögűzés kapcsán, ott a keresztény világkép szerinti értelmezés kilóg a tudományterület általánosan elfogadott nézetrendszeréből. Emiatt igen is indokoltnak látom a fellépést egy kifejezetten keresztény tudományos paradigma igényével. Ugyanis nem gondolom azt, sőt, egyenesen tudományosan teljesen megalapozatlannak tartom, miszerint csak materialista vagy agnosztikus lehet „a” tudományos világkép.

„Milyen módszereket, milyen szakirodalmat ajánl Szulovszky János a »keresztény paradigma« nevében?”

– teszi fel a kérdést Klaniczay.<sup>130</sup>

Minden ilyen légből kapott feltételezésével ellentétben, ***a keresztény paradigmának nincs semmi baja a meglévő tudományos módszerekkel, nem kívánja felrúgni a történeti, antropológiai, folklorisztikai, etnológiai kutatások bevált metodikai szabályrendszerét, s nem új módszereket kínál, hanem csupán egy eddigtől eltérő – keresztény világképen nyugvó – értelmezési keretet használ.*** Ide kíváncsiaknak a tudós történésznek, *Katus Lászlónak* a keresztény egyháztörténet-írásról megfogalmazott szavai:

„Az egyháztörténésznek mindenek előtt jó, képzett történésznek kell lennie. Mindazzal a szakmai ismerettel és készséggel rendelkeznie kell, amelyekre minden történésznek szüksége van. Ezen felül a témájával kapcsolatos speciális is-

<sup>128</sup> Mohay 2014: 208. 4. jegyzet.

<sup>129</sup> Andrásfalvy Bertalan, Bálint Sándor, Barna Gábor, Bartha Elek, Erdélyi Zsuzsanna, Frauhammer Krisztina, Grynaeus Tamás, Küllös Imola, Lackovits Emőke, Limbacher Gábor, Molnár Ambrus, Szigeti Jenő. – Mohay 2014: 208.

<sup>130</sup> Klaniczay 2014: 196.

meretekre is szert kell tennie. (...) Az egyház és vallástörténésznek is bizonyos szinten ismernie kell annak a vallásnak, egyháznak a tanait, amelynek történetével foglalkozik. A katolikus egyháztörténésznek teológiai és egyházjogi ismeretekkel kell rendelkeznie, hiszen a latin kereszténységben a középkortól kezdve igen fontos szerepet játszott a jog. (...) Nem hívő történész is írhat jó egyháztörténeti munkákat, elsősorban az intézmény működéséről, külső kapcsolatairól, az egyházpolitikáról. De az egyház nemcsak látható intézmény, hanem természetfeletti közösség, misztérium is. (...) A kutató történész mindig ki van téve a kísértésnek, hogy az egyháznak csak (...) az emberi oldalát, az emberi gyengeségeket, bűnöket lássa. Nem szabad megfélemlenie a másikat, természetfeletti oldaláról sem: a krisztusi szeretet hőseinek, az oltárra emelt és a névtelen szentek végtelen soráról, a Szentlélek láthatatlan működéséről az egyházban. De az ellenkező egyoldalúság is torz képet eredményez az egyház történetéről”.<sup>131</sup>

Az általam szorgalmazott keresztény paradigma nevében pedig még nem ajánlhatok szakirodalmat, hiszen ha lenne, akkor aligha született volna meg az ennek létjogosultságáért szót emelő dolgozatom. Nem értem, Klaniczay Gábor szerint miért baj az,<sup>132</sup> hogy a tanulmányom megírása során haszonnal forgattam többek között olyan kortárs katolikus teológusoknak, mint például *Kovács Gábornak*, és a Pécsi Hittudományi Főiskola korábbi egyháztörténet tanárának, *Gál Péternek* a munkáit? Csak nem azért, mert a keresztény misztikáról, illetve az egyháztörténetről a jelek szerint Pócs Éva és Klaniczay számára ismeretlen adatokat meríthettem tőlük?

Tanulságos, hogy miközben több hozzászóló is vitatta azt a megfogalmazásomat, amelyben alapvetően materialista megközelítésűnek minősítettem a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásetnológiai szakirodalmat, egyáltalán nem foglalkoztak egy másik megjegyzéssel:

„ismereteim szerint mindeztidáig nem fogalmazódott meg a folklorisztikában egy kifejezetten keresztény paradigma igénye. Vagy ha mégis, akkor a jelek szerint – számomra érthetetlen és elfogadhatatlan módon – a materialista beállítottságú kutatók nem vesznek róla különösebben tudomást, legalábbis nem reflektálnak a tőlük eltérő megközelítésre, s az ebből adódó módszertani és intellektuális kihívásra”.<sup>133</sup>

Örömmel vettem volna, ha felhívják a figyelmemet a démoni megszállottság jelenségére vonatkozó, számomra eddig ismeretlen keresztény tu-

<sup>131</sup> Katus 2007: 21.

<sup>132</sup> Vö. Klaniczay 2014: 196.

<sup>133</sup> Szulovszky 2014a: 162.

dományos értelmezésű publikációkra, ha ismernek ilyeneket.<sup>134</sup> Ha pedig mégsincsnek keresztény interpretációt megfogalmazó publikációk, valóban túlzás volt a részemről alapvetően materialistának nevezni a vonatkozó szakirodalmat?

Jómagam a megszállottság témakörének a keresztény kultúrkörre vonatkozó magyar és nemzetközi szakirodalmában keresgélve alig találtam olyan publikációt, amelyik nyíltan felvállalta volna a nem-materialista megközelítést. Egy percre sem állítottam soha, hogy az alapvetően „materialista” jellegű munkák homogének lennének. Jómagam is tisztában vagyok a megszállottság problémakörének sokféle aspektus szerinti megközelítésével, ebben többek között jó kalauzom volt *Janice Boddy* adatgazdag, kitűnő áttekintése.<sup>135</sup> Azé a Boddy-é, aki az általa szemlézett szakirodalomról – más kutatókkal összhangban – nem kevesebbet állított, mint hogy azon, illetve az azt felügyelő tudósi hagyományon tetten érhető a „globális materializmus nyomása”.<sup>136</sup>

Sajátos módon Vargyas Gábor azért is megró, amivel pedig egyetért. Úgy jelenti be ellenvéleményét „*a magyar vallási néprajzi kutatás alapvetően »materialistának« tartott*” volta miatt,<sup>137</sup> hogy valójában én ezt nem állítottam. A dolgozatom bevezetésében azon megjegyzésemet, miszerint

„a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásetnológiai kutatások alapvetően materialista megközelítésűek”,<sup>138</sup>

általános érvényűen fogalmaztam meg, egyáltalán nem szűkítettem le a hazai viszonyokra. Tette ezt Vargyas az után, hogy előzőleg határozottan kijelentette:

„Kétségbekonhatatlan tény, hogy a nemzetközi vallásantropológiai kutatásban a nem hívő, »semleges pozíciójú«, agnosztikus, vagy akár ateista/materialista szemléletmódú kutatók többségben vannak”.<sup>139</sup>

<sup>134</sup> Ha valóban vannak ilyenek, akkor arról is szívesen olvastam volna a magyarázatukat, hogy miért nem reflektálnak ezekre az alternatív interpretációkra? Akkor miért tesznek úgy, mintha csak materialista alapon lehetne tudományosan magyarázni a megszállottság jelenségét?

<sup>135</sup> Boddy 1994.

<sup>136</sup> Boddy 1994: 407.

<sup>137</sup> Vargyas 2014: 202.

<sup>138</sup> Szulovszky 2014a: 161.

<sup>139</sup> Vargyas 2014: 200.

### ***Kereszténység, teológia, tudomány***

„Alig van más történeti tény, amely oly kevésbé vitatható, mint a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával”

– idéztem a vitaindító dolgozatomban az orosz származású francia filozófus, Alexandre Kojève megállapítását, majd néhány mondatban kiemeltém a kereszténység és a teológia páratlan szerepét a tudományos gondolkodás és módszertan létrejöttében, s megjegyeztem:

„figyelemre méltó, hogy más vallások közegében szinte semmilyen hasonló empirikus-kísérletező és fogalmilag logikusan racionalizáló kulturális törekvés nem maradt fenn tartósan”.<sup>140</sup>

Noha a világ vallásainak, illetve az azokhoz kapcsolódó kultúráknak a tárgyilagos elemzése egyértelműen alátámasztja ennek az állításnak az igazságát,<sup>141</sup> Klaniczay ezt nem igazán akarja elfogadni: „*mi a helyzet például a középkori arab természettudománnyal?*” – kérdezi.<sup>142</sup> Nem azt állítottam, hogy más vallások környezetében egyáltalán nem születtek kimagasló (természet)tudományos eredmények, csupán e téren a kereszténység sajátos és megkülönböztetett szerepét emeltem ki. A konkrét felvetésére válaszolva: mivel az iszlám szent törvénye, a *szaría* előírásai nemcsak a vallásos cselekedetekre, hanem gyakorlatilag az élet minden területére kiterjednek, így az nem ad teret annak a kutatói, szemlélődő szabadságnak, ami a fejlődéshez szükséges. Továbbá az iszlám vallási vezetői úgy tartották, hogy a tudományos törvény arisztotelészi fogalma irracionális és istenkáromló, mivel megfosztja a Teremtőt a szabadságától, ezért azt elvetendőnek nyilvánították.<sup>143</sup> A Korán alapján a természet törvényeit legfeljebb pusztán szokásként hajlandók elfogadni, amely szokás az emberek megszokott viselkedéséhez hasonlóan egyik pillanatról a másikra bármikor megváltoztatható.

Az iszlám közege tehát nem kedvezett tudományok kibontakozásának. Jóllehet, a fiatal nyugati keresztény nemzetek tudósai a 12-13. századig az arab tudományos élet központjába, Cordobába sereglettek, hogy elsajátítsák a görög tudomány és bölcsélet hagyományait, mégsem lett e város a (természet)tudomány bölcsője. Noha a nyugati civilizáció még 1200-ban is elmárodottnak számított Cordobához képest, az ok-okozatra, logikára és racional-

<sup>140</sup> Szulovszky 2014a: 164.

<sup>141</sup> Heszler é. n., Jáki 1990, 1998, 2002, 2004, 2014.

<sup>142</sup> Klaniczay 2014: 194.

<sup>143</sup> Heszler é.n. 16–17.; Jáki 2002.



tásra építő skolasztika tudományos módszeressége hatására kétszáz év elteltével már felülmúlta mindazt, amivel az arab világ büszkélkedhetett.<sup>144</sup>

Immár egy emberöltő eltelt azóta, hogy Jáki Szaniszló megfogalmazta a provokatívan hangzó, ám a történeti valóságot hűen tükröző „halvaszületett tudomány” kifejezést. Ezzel arra a történeti tényre utalt, hogy noha a történelem folyamán lényegében mindegyik nagy kultúra fel tud mutatni kimagasló tudományos teljesítményeket, maga a (természet)tudomány csupán a keresztény nyugaton, a skolasztikus teológia talaján volt képes arra, hogy élve megszülessen, ugyanis a „régí pogány kultúrák világszemléletét az örök visszatérés, körforgás eszméje határozta meg”, s ez a hit alapvető akadályt jelentett a tudományos gondolkodás kialakulásában.<sup>145</sup> Ezen túlmenően a keresztény Isten-kép és világkép egyes elemei is egyértelműen az „élveszületés” irányába hatottak.<sup>146</sup>

„Konszenzus látszik lenni abban, hogy teológia (még ha »racionális logikán« alapul is) és a tudomány alapvetően különböznek egymástól”

– írja Vargyas Gábor.<sup>147</sup> Kérdéses számomra, hogy vajon kiknek a konszenzusára gondol – ugyanis teljesen mellőzi kijelentése filológiai alátámasztását. Egyes értelmiségi körökre nézve ez az állítása talán igaz lehet, azonban a Magyar Tudományos Akadémiának ezzel ellentétes a hivatalos álláspontja. Emlékeztetni szeretném rá, hogy már nemcsak az MTA köztestületében vannak teológusok, hanem az Akadémia rendes tagjai között is akad – az ideológiai egyeduralomra törő államszocializmus letűntével – újra ilyen tudós.

Azért sem értem, hogy miféle konszenzust tételez Vargyas, mert amikor a közelmúltban a Magyar Tudomány hasábjain vita folyt a teológia tudomány mivoltáról, ennek zárásaként *Kampis György* tudományfilozófus a Vargyaséval ellentétes állásfoglalást fogalmazott meg:

„számomra egyébként nagyon is elfogadható, hogy a teológia valamiféle tudomány (*Wissenschaft*), de nem azért, mert olyan volna, mint a természettudomány (*science*). Ha (mint én gondolom) a teológia tudomány, akkor azért az, mert módszeres, kritikus, igényes – de olyan tudomány, amelynek a módszerei, céljai, eszközei alapvetően és lényegüket tekintve különböznek a *science*-étől – azaz attól, amit pongyolán és sommásan gyakran *tudomány*-ként szoktunk emlegetni”.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Jáki 2002.

<sup>145</sup> Pl. Jáki 1998: 182.

<sup>146</sup> Erről bővebben: Heszler é.n.

<sup>147</sup> Vargyas 2014: 200.

<sup>148</sup> Kampis 2012: 1268.

A félreértések elkerülése érdekében hangsúlyozom: az idézet fényében a folklórtudomány és az etnológia – amelyek egyébként nem dolgoznak keményebb tényekkel, mint a teológia – sem minősül science-nek, mivel egyik sem olyan, mint a természettudomány. Pusztán azért, mert a folklór és az etnológia területét – a jelek szerint – a „reduktív ateizmus” hegemoniája jellemzi, megalapozatlan „tudományabbnak” tartani a teológiánál.

A jeles magyar vallásfilozófus, *Mezei Balázs* leszögezi:

„a teológia tudományossága nehezen vonható kétségbe. Minden tudomány alapjellemezője a reflexivitás. A tudomány nem elsődleges valóság, hanem a valóság valamilyen reflexiója, mégpedig szoros értelemben elméleti leképezése, ahol az elmélet rendszerességet, a leképezés pedig az elsődleges valósággal való kapcsolatot jelent. A tudomány rendszeres, mivel ésszerű, logikus és átfogó. S a valóság reflexiója, mivel támaszkodik a valóság adataira, és azzal szembeesíthető, annak alapján megerősíthető, korrigálható, bővíthető, alakítható. Mindezen túlmenően a tudomány sokféle: specifikus alakjaiban alapelveken nyugszik, amelyek vizsgálata az adott rendszeren belül nem végezhető el. A tudomány tehát axiómarendszer, amely saját axiómáit feltételezi. Ez érvényes a teológiára is. A teológia axiómái a kinyilatkoztatásból erednek, megállapításuk nem a teológia mint tudományos rendszer feladata, hanem az erre hivatott szervezeté, amely az egyházban jelentkezik. Továbbá a teológia rendszeres, ésszerű, logikus és átfogó elmélet a valóság egészéről. A teológia reflektál a vallási tapasztalat tartalmaira – például a történeti változásokra – és azt beépíti kifejtésébe”.<sup>149</sup>

A tudománytörténészek nem pusztán csak azt ismerik el, hogy a modern tudomány a „teológiából lépett ki”, hanem arra is rámutatnak, miszerint a „teológiai gondolkodás hosszú időn át fontos szerepet játszott a modern tudomány megformálásában, továbbépítésében és elmélyítésében” – hangsúlyozza Mezei Balázs.<sup>150</sup>

Vargyas szerint „a tudomány lényege [...] az örök kételkedés, s az ezzel járó bizonyítás igénye”.<sup>151</sup> Vele ellentétben jómagam úgy vélem, a világ megismerése érdekében történő módszeres, analitikus okfejtés minősül a tudomány lényegének, az örök kételkedés, illetve az ezzel járó bizonyítás igénye legfeljebb a hajtóereje lehet. A kételkedés és a módszeres gondolkodás egymással nem egyenértékű: míg a módszeres gondolkodásban benne van az adatok újra és újra ellenőrzésének, illetve a falszifikációnak a szükségessé-

<sup>149</sup> Mezei 2012: 180.

<sup>150</sup> Mezei 2012: 181.

<sup>151</sup> Vargyas 2014: 200.

ge, addig pusztán a kételkedés révén nincs új felismerés. Ahhoz a tudományos gondolkodásnak kell társulnia.

„A teológiában a dogma (a »paradigma«) »örök« és szent, a priori hiten alapul, a hit lényege pedig épp a kételkedéstől való immunitás»<sup>152</sup>

– állítja Vargyas. Kezdjük a végéről. Ha e szerint a hithez valóban nem társulhat kételkedés, akkor a legkevesebb az, amit mondhatunk, hogy ez a megállapítás nem érvényes a kereszténységre.<sup>153</sup> (Egyébként *Gerardus van der Leeuw* klasszikus vallásfenomenológiája sem sorolja a hit lényegéhez a kételkedéstől való immunitást.<sup>154</sup>)

Az amerikai valláspszichológusok mintegy két emberöltővel ezelőtt már különbséget tettek ún. első, illetve másodkézből származó vallások között. Az első csoportot a vallás közvetlen formája képezi: alapja a misztikus megtapasztalás, vagyis a közvetlen Isten-kapcsolat, ezzel szemben a második csoport jellemzője a közvetett és közvetített hit, misztikus által kölcsönzött ismeret. Nyilvánvaló, más a struktúrája az Istenbe vetett hitnek, ha az első kézből származó, személyesen szerzett Isten-ismeret, és megint más a saját tapasztalat fedezetével nem rendelkező Istenről való tudásnak. A kereszténység az első csoportból indult, az államvallássá válásával a sokaságra a második csoport ismérve lett jellemző, de az egyháztörténet tanúsága szerint újra és újra kovászként működnek az első csoportba tartozó keresztények kisebb-nagyobb csoportjai. De ha a külső szemlélő számára formálisnak tűnő „népi vallásgyakorlást” alaposabban megvizsgálja a kutató, nem ritkán megdöbbenően élő hitre, személyes Isten-kapcsolatra bukkanhat. Korunkban is a személyes Isten-megtapasztalás nyújtja világszerte a pünkösdi/karizmatikus megújulás figyelemre méltó dinamikáját. Nem véletlenül tette *Karl Rahner* ezt a sokat idézett kijelentését: „A jövő kereszténye vagy misztikus lesz, vagy egyáltalán nem fog létezni”. Az Istenbe vetett, közvetett forrásból származó hit, de még a személyes megtapasztalás miatt Isten léte bizonyosságának tudása sem jelenti azt, hogy ne merül(het)ne fel a kételkedés. Ilyenkor gyakran éppen hogy a kőkemény észszerű megfontolások erősíthetik meg a kételyeivel számot vető embert.<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Vargyas 2014: 200.

<sup>153</sup> A keresztény/keresztyén hit olyannyira nem mentes az időnként fel-feltörő kéte-lyektől, hogy egy amerikai protestáns lekipásztor a közelmúltban kötetbe foglalta – és meg is válaszolta – napjaink leggyakrabban felmerülő, kételkedésre okot adó kérdé-seit: Keller 2012.

<sup>154</sup> Vö. Leeuw 2001: 464–466.

<sup>155</sup> A hit vallásfilozófiai megközelítéséről ld. Welte 2013.

Ide kíváncsiaknak a nemzetközi hírví agykutató, *Freund Tamás* szavai:

„Érdemes belegondolni, hogy az ősrobbanás utáni első másodpercben, ha az öt fizikai állandó nem úgy van beállítva, ahogy, hanem mondjuk a gravitációs állandó néhány százszázaléknival nagyobb, akkor az univerzum visszazuhan önmagába. Ha az atommagok belső kölcsönhatási állandója néhány milliommód részével kisebb vagy nagyobb, csak hidrogén- vagy csak héliumatomok keletkeznek, és sohasem jön létre a szénatomra épülő szerves élet. Az ateisták hiedelme szerint ez magától alakult így ki. Én inkább abban hiszek, hogy volt egy teremtető lélek, akinek valamiért eszébe jutott, hogy anyagi világra volna szükség. Ahogy a Biblia írja, kezdetben volt az Ige. A teremtető szándék. A fizikai állandókat úgy állította be, hogy hozzánk hasonló lények jöjjenek létre. A kémiai, majd biológiai evolúciós szabályai, úgy mint a természetes szelekció, nem mások, mint a teremtetés eszközei. Nincs abban semmi különleges, ha egy tudós istenhívő. Inkább abban látom a különlegességet, ha egy tudós ateista. Olyan hiedelemrendszerben kell élnie, aminek én nem látom az értelmét”.<sup>156</sup>

Vagyasnak a dogma örökkévalóságáról papírra vetett vélelme pedig már csak azért sem helytálló, mert az ún. hitigazságoknak, a dogmáknak eredete és története van, fejlődnek, és az idők folyamán az értelmezésük is tökéletesedik. Amint azt Richard R. Gaillardetz hangsúlyozza:

„minden dogmatikai tanítás szükségképpen felhasznál bizonyos kulturális, filozófiai, teológiai, nyelvi adottságokat, amelyek a megfogalmazás körüli konkrét történelmi helyzetet is tükrözik. Így miközben a hívők arra támaszkodhatnak, hogy egy visszavonhatatlan tanítás az isteni kinyilatkoztatás megbízható közvetítése, mégis nyitva marad annak lehetősége, hogy majd új körülmények között, új megfogalmazást kapjon a tételeken kimondott igazság”.<sup>157</sup>

Aki a legcsekélyebb mértékű jártassággal rendelkezik a teológiában, tudja, hogy a dogmafejlődés vitathatatlan tény. A teológia tudománya ugyanis – ahogy ezt a kiváló amerikai teológus idézett szavai is mutatják – tisztában van a hitét megélő és értelmező közösség történelmi meghatározottságával. A teológiai reflexió elmélyülése is óhatatlanul kihat a dogmák megértésére, illetve a dogmafejlődés teológiájára. S bár vannak olyan hitigazságok, amelyeket nehéz megérteni, mert „felette nagy titkok”, ez nem jelenti azt, hogy ezek előtt értelmet eldobva kapitulálna a teológia, illetve a keresztény gondolkodás. Ahogy *Jelenits István* fogalmaz:

„A keresztény hit, tanítás, gondolkodás a kinyilatkoztatásra épít, de a folyton gyarapodó tapasztalatra is. Hitünk szerint Isten nem azért »szólt meg«, hogy

<sup>156</sup> Szőnyi 2011: 126.

<sup>157</sup> Gaillardetz 2011: 137.

minden kérdésünkre teljes, másíthatatlan feleletet adjon, mintegy feleslegessé tegye egymással folytatott töprengő beszélgetésünket. Inkább azért, hogy – sajátos tekintéllyel – maga is belekapcsolódjék töprengésünkbe, eszmecserénkbe. A Biblia mondatai olyanok, mint az élőfa törzsébe vésett betűk: növekednek, újraértelmeződnek, ahogy növekszik a fa”.<sup>158</sup>

Érdemes *Görföl Tibor* szavait is idézni:

„aki elfogadja a dogmákat, az még egyáltalán nem dőlhet hátra úgy, mintha a hit területén már minden gondolati munkát eredményesen elvégzett volna. Hiába konkrétan ugyanis a kötelező érvénnyel előterjesztett egyházi tételek, hiába egyértelmű az igazságtartalmuk, egyik sem lép fel azzal az igénnyel, hogy teljesen kimeríti a tárgyát. Minden egyes dogmát egy bizonyos kor meghatározott körülményei között és meghatározott kérdéseivel kapcsolatban fogalmaztak meg, s ezért nyugodtan állítható, hogy minden dogmatikus állításban rejlik valamiféle egyoldalúság: egy-egy nagy kérdésre meghatározott történelmi perspektívában ad választ. Ennélfogva pedig a dolog természetéből következően a rögzített dogmák azután megváltozott körülmények között óhatatlanul újabb és újabb kérdéseknek lesznek a forrásai. Éppen ezért a dogmákban van valamiféle (Heinrich Fries kifejezésével élve) szerénység. Egymással versengő gondolkodásformák között próbálnak utat találni, mégpedig oly módon, hogy a hívő ember számára szabaddá tegyék a hozzáférést ahhoz a semmiféle állítással, semmiféle intézménnyel és semmiféle intézkedéssel be nem fogható és ki nem meríthető valósághoz, amelyet Isten kinyilatkoztatásának nevezünk”.<sup>159</sup>

A L'Harmattan kiadónál a közelmúltban jelent meg magyarul egy kiváló könyv a piarista *Tőzsér Endre* és a ferences *Várnai Jakab* szerkesztésében *Dogmafejlődés, dogmaértelmezés* címmel.<sup>160</sup> E kiadvány újraközölte – hivatkozásait részben frissítve – *Alszygby Zoltán* és *Maurizio Flick* eredetileg 1969-ben olaszul publikált, s az 1970-es évek derekán a katolikus emigráció révén magyarul is kiadott alapvető közös kötetét (amely nyelvünkön mindeztidáig a legterjedelmesebb és legkorszerűbb mű a dogmafejlődésről), valamint *Luis F. Ladariának* a mai teológiában a dogma mibenlétét tagláló tanulmányát, s hozzáférhetővé tette a témáról a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak a legújabb hermeneutikai nézőpontokkal számot vető, „A dogmák értelmezése” című, 1989-ben elfogadott dokumentumát is.<sup>161</sup>

<sup>158</sup> Jelenits 2002: 69.

<sup>159</sup> Görföl 2013: 47.

<sup>160</sup> Tőzsér–Várnai (szerk.) 2012.

<sup>161</sup> Ld. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1989\\_interpretazione-dogmi\\_hu.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_hu.html).

A fentebbiekben elmondottak miatt csak részben és csak bizonyos megszorításokkal tudok egyetérteni Vargyas következő kijelentésével:

„el kell fogadnia [Szulovszky Jánosnak], hogy – számára esetleg megbotránkoztató módon – a keresztény teológiát mások annak tartásák, ami: egy világnézetnek a sok lehetséges közül; egy nagyon emberi, sokak számára nagyon hihehető, de mégiscsak **a priori hiten alapuló**, szubjektív vallásfilozófiának, amelynek megállapításaival, »paradigmáival« tudományos kutatásaink során nemcsak hogy nem kötelező egyetértenünk, de kritikai felülvizsgálatának az igényéről sohasem szabad lemondanunk”.<sup>162</sup>

Dolgozatomban a keresztény teológiának jómagam nem vindikáltam megkülönböztetett helyet, a lehetséges világnézetek egyikének tekintettem. Vallásfilozófiaként azonban csak annyiban szubjektív, mint ahogy a szubjektum, a személyes látásmód rányomja a bélyegét minden szellemi produktumra – köztük a tudományos művekre is. Szeretném arra emlékeztetni Vargyas Gábort, minden világnézet melletti elköteleződés a priori jellegű, így a hit elutasítása, a nem-hit is egy előzetesen meghozott döntési hitaktusra vezethető vissza. Ezt nemcsak én gondolom így, hanem például a vállaltan neomarxista filozófus, *Louis Pierre Althusser* (1918–1990) is, aki nyíltan megvallotta, hogy a döntés „Isten létezése és a marxizmus között nem értelmi kérdés, hanem egyszerű választás”,<sup>163</sup> vagyis az ember által felvett, korántsem tudományos megfontoláson nyugvó alapállás. Vargyas vélemétől eltérően a keresztény teológia NEM szubjektív vallásfilozófia, hanem az ember és az embert körülvevő világ keresztény világkép szerinti egyik lehetséges tudományos értelmezése.

Ezt a materialista, ateista vagy éppen agnosztikus világkép talaján álló értelmezéstől az is megkülönbözteti, hogy azoktól eltérően nem az Isten-megtapasztalás *hiánya* jellemzi, hanem *egy tapasztalati háttér, pozitív Isten-megtapasztalás is a velejárója*. (A félremagyarázás elkerülése végett: a pozitív, illetve negatív előjelnek nem tulajdonítok értékmérő jelentést, netán erkölcsi pluszt vagy mínuszt, ez csupán a tapasztalás meglétére, illetve hiányára utal.) Szükséges itt megjegyezni: a keresztény világkép talaján álló tudományos gondolkodásnak a teológia csak az egyik válfaja. Lehetséges teológiától független, vagy abból csak áttételesen merítő ága is. A felvetésemben jómagam a keresztény tudományos megközelítés e második típusát szorgalmaztam.

<sup>162</sup> Vargyas 2014: 205.

<sup>163</sup> Idézi: Giussani 1999: 45.

A hozzászólások csak megerősítik, hogy szükséges volt leírnom a vita-indító dolgozatban:

„Jóllehet, a keresztény teológiának lényeges eleme Isten létének a priori feltételezése, valamint a hitből fakadó kérdésfeltevések, ám módszere ugyanolyan racionális, rendszerező, s ugyanazt a logikát használja, melyet a filozófia vagy a kultúrtörténet, s amelyet mint módszert, éppen az ókori teológia tett általánossá Európában. Tehát otromba tévedés, a tények meghamisítása a »teológiai világnézetet és gondolkodást« nem-racionalista beszédként beállítani. Akár tetszik, akár nem, akár tudnak róla a tudomány mai művelői, akár nem, a keresztény teológia által kimunkált szisztematikus gondolkodás és intellektuális hagyomány örökösei”.<sup>164</sup>

Klaniczay Gábor erre ekképp reflektált:

„nem vádoltam a »vallásos embereket eleve tudományellenes elvekkel«, azt sem állítottam, hogy nincsenek racionális elemek a kereszténységben, a teológiában, hogy ne lett volna a kereszténységnek jelentős történelmi szerepe a modern tudományosság kifejlődésében. Szulovszky tehát nyílt kapukat dönget”.<sup>165</sup>

Azonban Klaniczay továbbra is tagadja a teológia tudomány voltát. A tanulmányom nyilvános vitáján kategorikusan kétségbe vonta a teológia tudomány-jellegét, mondván, a világi tudományoknak, illetve a teológiának két különböző logikája van, s a Galilei-perre hivatkozva sommásan visszaéléssel vádolta meg az egész középkori teológiát. A közreadott hozzászólásában e vélekedését némileg finomította:

„nem kívánom vitatni, hogy a saját területén a teológia is igényt tarthat a tudomány státuszára, annyit azonban megkockáztatnék, hogy a tudományos érvelés, bizonyítás kritériumai terén a humán- és társadalomtudományok, másfelől a teológia diskurzus-rendszerei nehezen összemérhetőek, majdhogynem összeegyeztethetetlenek”.<sup>166</sup>

s elhagyta a Galilei-per emlegetését. Ebben közrejátszhatott, hogy a vitán a viszontválaszomban rámutattam: ahistorikus módon a korabeli teológiát nem kora tudományosságának a mércéjével méri, hanem napjaink tudományos kritériumait kéri rajta számon. Arra is felhívtam a figyelmét, hogy nem igazán elegáns, és egyáltalán nem elegendő érv a teológia mint tudomány megkérdőjelezéséhez az, hogy egyetlen perre hivatkozva sommásan visszaéléssel vádolja meg az egész középkori teológiát. Az, hogy előfordult visszaélés, önmagában nem elegendő érv, erre a világi tudományok köré-

<sup>164</sup> Szulovszky 2014a: 164.

<sup>165</sup> Klaniczay 2014: 193.

<sup>166</sup> Klaniczay 2014: 194.

ből is szép számmal lehetne példákat felhozni akár a közelmúltból is, még sincs, aki józan ésszel megkérdőjelezné az érintett tudományok tudomány-mivoltát.

Ha már napjaink mércéjével mér, érdemes lett volna előbb kézbe vennie egy valamire való modern kori teológiai traktátust, pusztán csak ránézésre is imponáló filológiai apparátussal. Ez esetben bizonyára másképp vélekedne. Ugyanis kénytelen lenne belátni, hogy a teológiát ugyanazon logika jellemzi, mint a világi tudományokat.

### ***Tekintély és tudományosság***

A tekintély a hierarchikus emberi társadalom egyik alapvető jelensége.<sup>167</sup> Gyakorlatilag kiirthatatlan, még azok is adóznak neki, akik amúgy a tekintélyrombolásra teszik fel az életüket. A kinyilatkoztatott vallásokban nyilvánvaló a jelenléte, hiszen egy kinyilatkoztatás mögött mindig tekintély áll. Bár számtalan kimagasló teológus járult hozzá az elmélyítéséhez, a keresztény tanítás alapvetően a *kollektív bölcsesség* (ld. zsinatok), a közösen gyakorolt *discretio spirituum* révén kristályosodott ki és cizellálódik mind a mai napig.<sup>168</sup> Viták és vitatott nézetek – természetesen – a kezdetektől fogva kísérik. A római katolikus egyház szerint a Jézus Krisztustól kapott kinyilatkoztatás hivatalos őrzői, magyarázói és védelmezői az apostolutódok: a pápa és a püspökök testülete. Ők alkotják az Egyház tanítóhivatalát, amely, ha indokoltnak látja, tekintéllyel és az apostoloktól eredő hatalommal foglalkozhat állást – szükség esetén teológus szakértők bevonásával – a keresztény tanítás kérdéseiben.<sup>169</sup>

A középkori teológiát a pluralizmus jellemezte. Ezt a sokszínűséget a reformáció kihívására adandó válasz érdekében összehívott trienti/trentói zsinat (1545–1563) – *Josef Bielmeier* szavaival élve – „uniformizált tanrendszerré silányította, s ezzel a teológus munkáját a Tanítóhivatal állásfoglalásainak ismételgetésére korlátozta”. Az így létrejött „gettóban” nem volt

<sup>167</sup> A tekintély fogalom helyes értelmezéséhez: Simon 2004.

<sup>168</sup> Az egyházi intézménytörténet jó összefoglalását adja Szuromi 2003.

<sup>169</sup> Az egyház tanításának közvetlen és elsődleges tárgyai azok az igazságok, amelyeket Isten önmagukért kinyilatkoztatott (ld. hitletétemény), vagyis mindaz, amit a keresztény hitről és erkölcsről vall. Másodlagos tárgyai pedig azok az igazságok, amelyek a hitet és az erkölcsöt közvetlenül v. közvetve érintik, mivel logikai összefüggésben vannak a kinyilatkoztatással (dogmatikai tények, kat. igazságok, fontos fegyelmi döntések elméleti előzményei, szentté avatások, stb.). – Az Egyház tanításának, ill. a hit-igazságok hierarchiájáról ld. pl. Gaillardetz 2011: 129–147.



lehetőség a párbeszédre sem az egyházon belül, sem ökumenikus alapon.<sup>170</sup> Ezen változtatott a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965), amelynek döntései többek között azt eredményezték, hogy a teológusok visszanyerték az őket megillető kutatási szabadságot. A napjainkban is érvényes kánonjog szerint a szent tudományok művelőit kutatási és közlési szabadság illeti meg mindazzal kapcsolatban, amiben jártasak. Mivel a katolikus teológus egyúttal sajátosan egyházi hivatást gyakorol: Krisztus tanítói küldetésének részese az egyház közösségében, ez komoly felelősséget jelent, és emiatt kellő tudósi alázatot is igényel. Ahogy a kánon fogalmaz: meg kell tartaniuk gondolataik közlése során az okosság követelményeit, és mindig kötelesek a tanítóhivatal iránti engedelmességre, mely a teológiai kutatás esetében is felelős, kezdeményező, együttműködő magatartást jelent. Nyilvánvaló, attól, hogy a katolikus egyházban van egy alapvetően konstans, ám folyamatosan finomodó és gazdagodó tanítás, amellyel vagy összhangban vannak a teológiai kutatás eredményei, vagy nem, ettől még maga a teológiai munka nem veszíti el tudományos jellegét.

Ahogy az elmúlt évtizedekben, úgy az említett két egyetemes zsinat közötti időszakban is voltak olyan teológusok, akik a tudományos munkáik bizonyos megfogalmazásai miatt konfliktusba kerültek az egyházi tanítóhivatal által képviselt értelmezéssel, a meghatározó teológiai paradigmával. Ilyen összeütközések a világi tudományok terén is megszokottak, számtalan példát lehetne sorolni, amikor egy új utakat taposó kutató szembekerül szakterülete mérvadó tekintélyeinek tudományos grémiumával. Rendszerint az idő múlásával derül ki, hogy adott esetben a tudós testületnek vagy éppen a kutatónak volt-e igaza.

Nem mentes a tekintély jelenségétől a tudomány világa sem. Nemcsak tekintéllyel felruházott testületei miatt. Még a legjobb tudósok is hoznak időnként tekintély-alapú döntéseket. Mivel rég elmúlt a polihisztorok kora, egy kutató nem érthet már minden, a kutatásához kapcsolódó részterülethez. Ahol kevésbé járatos, ott a legjobb hírében álló szakértő(k)re hagyatkozik. Az igazat megvallva, a tudományos munka során is gyakran rendező-elvként működik a tekintély: tényező egy állítás elfogadása mellett, vagy a hiányában ok valaminek az elutasítására. Márpedig ez azt jelenti, a priori elfogadjuk valaki állításának az igazságát, anélkül, hogy annak igazságtartalmáról meggyőződünk volna. Ez bizonyos fokig a hit aktusához hasonlít. Éppen ezért nem szívesen vallják be ezt a kutatók, mivel ennek beismerése

---

<sup>170</sup> Gárdonyi 1999: 335.

árnyékot vetne a némi szcientista göggel oly sokat hangoztatott „tudományos objektivitás”-ra.

A dolgozatomhoz hozzászólók számos megfogalmazása is arról tanúskodik, hogy ők maguk is gyakorolják a tekintélyekhez való igazodást. Vargyas Gábor pedig azért ró meg, mert *„még az sem számít Sz. J.-nak”, hogy Pócs Éva egyházi szaktekintélyek munkáira épít*, s mint írja, érthetetlen számára, hogy a *„nemzetközi tudományosságban számon nem tartott Müller Lajos [...] miért érdemel nagyobb hitelt”*.<sup>171</sup>

Mivel Pócs Éva mellett indirekt módon még egy sor általa hivatkozott kiváló szaktekintélyt is kritikával illettem, a következő megjegyzéssel sietett a védelmükre Klaniczay:

„Miközben egyetlen kézmozdulattal lesöpri az asztalról az e tudományterület nemzetközileg legelismertebb tekintélyei által kidolgozott »szokásos rendszerezést«, a vitacikk irodalomjegyzékében hiába keresnénk e szerzők műveit – van egy olyan sejtésem, hogy e műveket soha nem is olvasta”.<sup>172</sup>

E jóhiszeműnek aligha tekinthető mondat megfélekedezik arról az alapvető körülményről, hogy a bírált dolgozat eredendően egy, a magyar néprajz központi folyóirata számára beküldött tanulmányként került megfogalmazásra, s korántsem egy bővebb kifejtést lehetővé tevő, nagyobb lélegzetvételi vitairatnak készült. Erősen tömörítenem kellett a mondandómat, a jegyzetekkel együtt még így is hosszabb lett a szokásos terjedeleminél. Ezért csak a legszükségesebb, a szövegben konkrétan hivatkozott műveket szerepeltettem a bibliográfiában. Az általam látogatott nagyobb könyvtárakban, illetve szakbibliotékákban<sup>173</sup> csak némelyike található meg az említett szerzők kapcsolódó munkáinak, így valóban nem volt módom mindegyiket kézbe venni, ám amelyekhez hozzájutottam, megerősítették, hogy nem véletlenül hivatkoztam rájuk Pócs Éva a részemről kritikával illetett mondataiban. Szemléletüket továbbra is vitathatónak tartom. Voltaképpen azt maga Klaniczay sem állította, hogy a felsorolt szerzők bármelyikét indokolatlanul említettem volna. Akkor meg mi értelme volt e lovasnak egyáltalán nem nevezhető megjegyzésének?

Természetesen senki, még egy-egy terület legnagyobb szaktudósa sem tévedhetetlen. Rosszul értelmezett tekintélytiszteletnek tartom azt, ha az

<sup>171</sup> Vargyas 2014: 203.

<sup>172</sup> Klaniczay 2014: 195.

<sup>173</sup> OSZK, Akadémiai Könyvtár, ELTE Egyetemi Könyvtár, ill. a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, a Néprajzi Múzeum, az MTA BTK Néprajztudományi Intézete, valamint a Történettudomány Intézet könyvtárai.

észlelt tévedésére nem mernek figyelmeztetni egy tudóst. Persze, ez hálátlan feladat, már csak azért is, mivel a szaktekintélyek olykor magas pozíciót is betöltenek, s nem szerencsés ujjat húzni egy befolyásos emberrel – különösen, ha az illetőnek nagyobb az egója, mint a tudomány iránti alázata. *Ám ha a tudományos igazság keresése és követése a hivatásunk, még ha ez egzisztenciális kockázattal is jár is, akkor is szükséges a felismert igazság mellett kiállni és a tévedést kiigazítani.* Olybá tűnik, a tudománynak nem mindegyik művelője veszi ezt komolyan, s egyesek inkább a homokba dugják a fejüket, mint hogy szaktekintélyek által elkövetett tévedéseket szóvá tegyenek.

Bár minden bizonnyal nem a szakma iránti alázat hiánya az oka, a tényen nem változtat, hogy Pócs Évával kapcsolatban is tetten érhető a rosszul értelmezett tekintélytisztlet. A mintegy másfél évtizeddel ezelőtti napvilágot látott Megszálló halottak – halotti megszállottság c. tanulmányában „*New Age-szekták Szentlélek által megszállt gyülekezetei*” emlegette.<sup>174</sup> Hogyan lehet egybemosni a tüzet a vízzel? – kérdezhetjük. Vagyis a Vízöntő-ideológia jegyében fogant különböző szinkretista törekvéseket<sup>175</sup> azok legelkötelezettebb ellenfeleivel, a keresztény karizmatikus közösségekkel, tartozzanak azok bármely gyülekezethez vagy történeti egyházhoz. Ráadásul mind az újpogányságnak is nevezett *Új Korszak*-mozgalomról, mind pedig a kereszténységen belül a pünkösdisták/karizmatikus megújulásról könyvtári és hazai és a nemzetközi szakirodalom. Pócs vélemétől eltérően a sokrétű és különböző gyökerű New Age-mozgalom – amelynek közösségei a pejoratív töltetű szekta-minősítés ellen bizonyára élénken tiltakoznának – egyáltalán nem tartozik a kereszténység körébe, éppen ezért teljességgel érthetetlen és indokolatlan velük kapcsolatban a Szentlélek emlegetése.

*Pócs idézett megfogalmazásánál csak az kínosabb, hogy az elmúlt bő másfél évtized során, miként a vitaindító dolgozatomban exponált tárgyi tévedéseit, úgy ezt a tarthatatlan kijelentését sem korrigálta senki a transzcendencia témakörével foglalkozó jeles kollégái sokasága és nagyszámú tanítványai közül.* Ráadásul a szóban forgó dolgozata egy általa szervezett és szerkesztett konferencia-kötetben jelent meg, így ez a helytelen mondata el is hangozhatott a tanácskozáson. Nem merték szóvá tenni? Vagy a tekintélytisztlet fölébe kerekedett volna a tudományos igazság kimondása erkölcsi imperatívuszának? Netán a népes vallás-kutató gárdából senki ne lenne tisztában a szóban forgó, oly alapvető vallási ismeretekkel? Egyik lehetséges válasz sem igazán megnyugtató. Még a máskor

---

<sup>174</sup> Pócs 2001b: 121.

<sup>175</sup> Kiváló áttekintést nyújt a New Age-ről: Gál 1996. Több kiadásban is.

az „etnocentrikus” fogalom-használatra oly éberen ügyelő Vargyas Gábor sem emelt szót amiatt, hogy a professzor asszony által alkalmazott *szeke* szónak „*milyen szerencsétlen, negatív konnotációja van*”.<sup>176</sup>

Olybá tűnik számomra, a rosszul értelmezett tekintélytisztelet ragadós: Vargyas Gábort is övezi. Ennek tulajdonítom azt, hogy – amint ezt Vargyas a cikkében megjegyzi – noha közreadása előtt olvasta a hozzászólását (számos más jeles kollégával egyetemben<sup>177</sup>) a pécsi néprajz-kulturális antropológia tanszékén adjunktusa, *Hesz Ágnes*, mégsem tette szóvá egyik téves megfogalmazását. Vargyas ugyanis *Matthew Engelke* egyik cikkének – minden bizonnyal felületes – olvasása következtében magának Engelkének tulajdonította a „reduktív ateizmus” kifejezés megalkotását,<sup>178</sup> noha azt először *Katherine Ewing* vetette papírra 1994-ben a szufi misztikáról szóló tanulmányában.<sup>179</sup> Az *Ethnographia* vitacikkemet és a hozzászólásokat közlő számában – remek szerkesztői megoldással – még további három, a felvetésemhez kapcsolódó tanulmányt is publikált. Ezek egyike volt Hesz Ágnes kiváló kutatástörténeti áttekintése, amelyben egyaránt hivatkozott mind Engelke, mind Ewing szóban forgó művére,<sup>180</sup> tehát olvasta mindkettőt, éppen ezért tisztában kellett lennie a tévedéssel – és mégsem hívta fel rá Vargyas figyelmét.

### ***Mohay Tamás néhány megjegyzésének margójára***

Többszörösen is meglepett Mohay Tamás hozzászólása. A jelek szerint nem értette meg, hogy a felvetésemben a keresztény megközelítés létjogosultságának a hangoztatása nem a kutatók személyes hitére, hanem a tudományos munkákban érvényre jutó keresztény világképre vonatkozott. Természetesen jómagam is azt tartom helyesnek, „ha nem hitről és hittartalmakról folya a vita”,<sup>181</sup> hanem arról, amit exponáltam: a keresztény világképből sarjadó emberkép más, mint amit például a reduktív ateista szemléletű kutatók alapul vesznek, s amire munkáikat, értelmezéseiket építik. Ebbe az uralkodó paradigmába nem illeszkedik az általam javasolt megközelítés.

<sup>176</sup> Vö. a „babonás” szó kapcsán Vargyas 2014: 205.

<sup>177</sup> A felsorolásukat ld. Vargyas 2014: 199. \*-gal jelölt jegyzet.

<sup>178</sup> Vargyas 2014: 200–201, 7. jegyzet. Vargyas téves adatát jómagam is átvettem a hozzászólásokra adott tömör válaszomban: Szulovszky 2014b: 213.

<sup>179</sup> Ewing 1994: 572.

<sup>180</sup> Vö. Hesz 2014: 230.

<sup>181</sup> Mohay 2014: 207.

Mohayhoz hasonlóan jómagam is alapvetően azt vallom, hogy

„inkább azt próbáljuk keresni, ami összeköt, és kevésbé azt, ami elválaszt. Régi tapasztalat, hogy a tudományos igazság keresésében elkötelezett társak lehetnek hívők és nem hívők; másfelől egyazon vallásos hiten lévőek között is szinte ledönthetetlen válaszfalak húzódnak tudományos felfogásuk terén, hogy a módszertanról, igényességről, alaposságról ne is beszéljünk”.<sup>182</sup>

Ezt kiegészíteném még azzal, hogy ez azonban nem jelenti azt, hogy amit megalapozottnak és érvényesnek tartunk, arról hallgassunk. A magam részéről töreksem követni a Máté evangéliumában megörökített jézusi tanácsot: „legyen a ti beszédetek: igen, igen, nem, nem; ami ezeknél több, a gonosztól van” (Mt 5,37), és vállalom a véleményemet, még ha azzal esetleg magamra maradok is.

Éppen ezért meglepett Mohaynak ez a mondata:

„Nem tartom korrektnek, ahogy a Szerző »két, általa igen nagyra becsült, kiváló, ateista történész kollégája« szóba kerül, ahogy nem közlésre szánt véleményüket idézi a szövegben, ahogy minősíti és vitatja ezeket. Szerencsésebb lett volna ezt vagy elhagyni, vagy megnevezni őket és pl. ide is elhívni”

– írja,<sup>183</sup> s az ehhez tartozó lábjegyzetében még hozzáfűzi:

„A vitán kiderült, hogy ez megtörtént, de ez nem a Szerző érdeme, hanem az ő szándékán kívül alakult így a szervezők jóvoltából”.<sup>184</sup>

Sokat hezitáltam azon, hogy a dolgozatban benne maradjon-e a két BUKSZ-os kollégával kapcsolatos epizód. Lehet, hogy nem volt szerencsés a döntésem, ám úgy véltem és vélem most is, az idézett két vélemény tünet-értékű. Azt gondoltam – meglehet, tévedtem –, hogy miként a kényes adatokat tartalmazó néprajzi közléseknél nem írjuk ki az adatközlők teljes nevét, s az adatok hitelességére a szerző személye a garancia, az eddigi több mint három évtizedes tudományos pályafutásom kellő fedezetet jelent arra, hogy hitelesek az idézeteim. Sajnálatosnak tartom, hogy Mohay olyan dologról alkotott karakteres és súlyosan elmarasztaló véleményt, amelyről nem rendelkezett pontos információkkal. Egész egyszerűen nem igaz az az állítása, hogy a vitaülésnek szándékom ellenére volt résztvevője Klaniczay Gábor. A vitaülést szervező Bárh Dánielnek volt tudomása arról, hogy a dolgozatomban a két, név nélkül említett történész egyike Klaniczay. Ha a vitaülés ötletének a felvetésekor Bárh nem sorolta volna

<sup>182</sup> Mohay 2014: 207.

<sup>183</sup> Mohay 2014: 210.

<sup>184</sup> Mohay 2014: 210. 6. jegyzet.

fel a tervezett hozzászólók között az ő nevét, a felkéréséhez jómagam feltétlenül ragaszkodtam volna, mivel ő – a másik, idézett kollégával ellentétben – a dolgozatomban érintett témakörnek is az elismert szakértője.

„Egyetértek a Szerzővel néhány fontos felvetésében, és ezt az egyetértést akkor is lehetségesnek tartom, ha a megfogalmazásai olykor sarkosak, rövidre zártak vagy nem elég pontosak. Más részről vitatkozom Vele, elsősorban nem is annyira sarkos, rövidre zárt vagy nem elég pontos megfogalmazásai miatt, hanem érvelése, érvelésében jelen lévő ki nem mondott szemlélete és habitusa okán”

– írja Mohay.<sup>185</sup> Őszintén megvallom, nem tudom, milyen ki nem mondott szemléletre és habitusra gondol. Jómagam igyekszem mindig nevén nevezni azt, amivel vitám van (ld. Mt 5,37), örömmel vettem volna, ha a homályos fogalmazás helyett a tisztelt kolléga is ezt teszi.

Helyesen írja Mohay, hogy „*elementáris erejű tapasztalat*”<sup>186</sup> készítetett az általános elvi kérdés felvetésére. Abban viszont téved, hogy azért maradt mindezidáig publikálatlan az exorcizmusok szemtanújaként gyűjtött anyag, mivel a

„Szerző maga sem találta még meg a módját annak, hogyan is lehet ezt a (profán szóval) empirikus anyagot kezelni, tudományos nyelven megfogalmazni, akár egy keresztény paradigma keretei között”.<sup>187</sup>

Palástolni sem állt szándékomban ezt a szerzett tudást. Mivel a dolgozatom alapvető célja az elvi kérdés megfogalmazása volt, nem láttam szükségesnek, hogy az eddig – elsősorban rajtam kívül álló okok miatt – még publikálatlan exorcizmus-tapasztalataimra hivatkozzak. Ha bővebben nem fejtettem is ki, de azért tettem a saját tapasztalatra is utalást a szövegben:

„Az általam ismert magyar gyakorlatban rendszeres a tapasztalatcsere az egyházi és az orvosi (ideggyógyász, pszichiáter, neurológus) szakemberek között”.<sup>188</sup>

Az exorcizmus-tapasztalatokból számos példát idéztem mind a 2002-es konferencia-előadásomban, mind pedig a BUKSZ által elutasított tanulmányban. Mindkettő kéziratában hangsúlyosan szóltam a fedezetül szolgáló empirikus anyagról – az utóbbi szövegét egyébként annak idején Mohaynak is megküldtem.

<sup>185</sup> Mohay 2014: 208.

<sup>186</sup> Mohay 2014: 207., 211. 11. jegyzet.

<sup>187</sup> Mohay 2014: 211. 11. jegyzet.

<sup>188</sup> Szulovszky 2014a: 176.

Bár törekszem a korszerű terminológia alkalmazására, s magam is szóvá teszem az elavult, helytelen szóhasználatot,<sup>189</sup> a vitacikkem címében szereplő fogalmat tudatosan használtam a folklór helyett, mert benne van egy rejtett utalás a dolgozatban tárgyalt terrénumra, a szellemi világra. Még ha avítnak tűnik is a „szellemi néprajz” kifejezés,<sup>190</sup> ez az összecsengés ért a számomra annyit, hogy felvállaljam.

A vitaindító tanulmányom bevezető gondolatmenetében számos olyan pont van, amelyekre a dolgozat BUKSZ számára beküldött előzményére kapott kritikai észrevételek miatt tartottam fontosnak kitérni. Maradéktalanul egyetérttek Mohay Tamás azon megjegyzésével, miszerint

„okkal mondhatjuk, hogy a tudományban, annak egyes állításaiban, akár azok rendszerében is lehet hinni. Ez a hit ölthet olykor már szinte dogmatikus merevséget is. Olyankor látszik ez, amikor explicit vagy implicit módon tudományon kívülre helyezik azt, aki veszi a bátorságot egy-egy alapelv megkérdőjelezésére, vagy nem tekint magától értetődőnek olyan kiindulópontokat, melyek széles körben elfogadottak.”<sup>191</sup>

Ezt a merev elzárkózást éreztem a BUKSZ szerkesztő bizottsága két jeles tagja hozzáállásán is. Klaniczaynak 2011-ben többek között ezt írtam:

„Önnek, mint módszertanilag pallérozott kutatónak, nem kell bizonygatnom, hogy a premissza meghatározza a lehetséges konklúziót. Itt tehát alapvetően egy komoly tudománymetodológiai kérdésről van szó. Ezek után már csak az a kérdés, hogy Ön, illetve a BUKSZ mint társadalomtudományi kritikai folyóirat, szembe kíván-e nézni e tudománymódszertani jelentőségű problémával?”

Nem kívántak. Sapienti sat.

Olybá tűnik, a transzcendencia témakörének hazai kutatói inkább eltűrik a tárgyi tévedéseket és a durva kutatói belemagyarázásokat, mint a tudományos főáramtól eltérő megközelítéseket.

<sup>189</sup> Ld. pl. Szulovszky 2005a, 2005b.

<sup>190</sup> Talán nem véletlen, hogy a pszichiátriai kórrajzok folklorisztikai vetületéről írt cikkében a pszichiáter Pisztor Ferenc is e kifejezést használta: Pisztor 1981.

<sup>191</sup> Mohay 2014: 207. 3. jegyzet.

## II. A KERESZTELŐ MINT ÖRDÖGŰZÉS

### Kiinduló megfontolások 2.

A vitaindító dolgozatomban megírására több komoly, ám – a szakirodalmi visszhang tanúsága alapján – eddig szóvá nem tett filológiai hiba késztetett.

A kereszténység autentikus irodalmának, önértelmezésének nem kellő mélységű ismerete még az egyébként jelentős tárgyi tudással rendelkező, a témakör nemzetközi hírű kutatóját is súlyos félreértések és félreértelmezések zsákutcájába juttatja. Pócs Éva többek között e mondatokat vetette papírra a *Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben* című tanulmányában:

„az első exorcizmust a 3. századból ismerjük, ami nem volt más, mint a keresztelő szertartása. Az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van, a keresztelő megtisztító szertartása – mintegy a Szentlélek általi megszállása – révén lesz csak alkalmas arra, hogy a keresztények (ilyen értelemben Szentlélektől megszállottak) közösségének tagjává válják. Természetesen a keresztelő ördögűző szertartása is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott. (...) Az ördögűző kézikönyvek fő hivatkozási alapjai Krisztus ördögűzés-esetei voltak, ami nyilvánvalóan kereszténység **előtti** hagyományra utal vissza”.<sup>192</sup>

E néhány mondat töményen tartalmaz tévedéseket, tarthatatlan vélelmeket. Ebben az is közrejátszhat, hogy olyan, régebbi publikációkra épít, amelyek megállapításai azóta részben túlhaladottá váltak, illetve már papírra vetésük idején is megalapozatlanok vagy legalábbis erősen vitathatóak voltak. Az első exorcizmus 3. századi datálásakor a liturgiátörténet hajdani kiváló kutatója, Adolph Franz 1909-ben közreadott munkájára hivatkozik.<sup>193</sup> Az újszülött állítólagos eleve ördögtől való megszállottságának, illetőleg a keresztelő révén Szentlélek általi megszállottságának kijelentésekor a következők szerepelnek a lábjegyzetben:

„Kora keresztény keresztelő mint ördögűzés: F. Dölger, Exorcizmus (sic!) im altchristlichen Taufritual (F. Schöningh, Paderborn, 1909); Georg Barton, »Possession (Semitic and Christian)«, in J. Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics VII. (Edinburgh, 1918), 135. old. A keresztelőig az újszülöttet az ördög tartja megszállva, e szertartás révén a Szentlélek szállja meg. Ezt a »fűjás« (valamint a víz és az olaj) közvetíti, amely Jézus »fűjásának« – amely által ő a Szentleket a tanítványaira lehelte – a rituális ismétlése (vö. Já-

<sup>192</sup> Pócs 2001a: 185–186. [Kiemelés – Pócs Éva]

<sup>193</sup> Franz 1909.



nos 20:22). A pap lélegzete által a víz és olaj is szent, Szentlélektől megszállott lesz, és ördögűző hatalmat nyer”.<sup>194</sup>

Ha e hivatkozott munkák valóban azt tételezik, amit Pócs állít, érdemes lett volna fenntartásokkal fogadni e három emberöltővel ezelőtti papírra vetett megfogalmazásokat, amelyekből egyedül csupán az a kijelentés helytálló, hogy a szertartás során a „fújás” cselekedetekor a papok a János evangéliumában megörökített jézusi gesztust ismételték meg. Szükséges már most határozottan leszögezni: nincs olyan tanítása és olyan terminológiája az egyháznak, amely azt mondja, hogy az „*újszülöttek eleve a Sátán által megszállott állapotban*” vannak, de olyan sem, mely szerint a hívek a keresztség révén „*Szentlélektől megszállott*” állapotba kerülnének.<sup>195</sup> Nem helytálló a „papi lélegzetnek” sem mágikus erőt tulajdonítani. Ez világosan kitűnik a jeles jezsuitának, Müller Lajosnak a keresztségről szóló, 1926-ban megjelent könyvecskéjéből is. A tulajdonképpeni keresztelest megelőző szertartások kapcsán írja:

„háromszoros felszólítás következik az Egyházat képviselő pap részéről: 'Ellene mondasz-e az ördögnek? És minden pompáinak? És minden cselekedeteinek?' A megkeresztelendő mindannyiszor azt feleli: 'Ellene'. Ez az ellenmondás (sic!) ősi szokás, melyet Tertullian s szent Vazul már az apostoloktól származtatnak. A kereszteszény tehát szakítani tartozik az ördöggel s annak minden cselekedetével, nevezetesen a világgal, melynek a Sátán a fejedelme (...) »Mindem, ami a világon vagyom – mondja az apostol –, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevésysége«. (I. Jn. 2. 16.) Le kell mondania az ördög pompájáról, amely alatt az ősi Egyház főleg azokat a színjátékokat s fényes körmeneteket értette, amelyeket a pogányok a bálványok tiszteletére tartottak, s amelyek rendszerint a legundokabb szemérmertlenségekkel voltak kapcsolatosak. (...) Erre a kereszteleendő a pap felszólítására leteszi a hitvallást Egyházunk legfőbb igazságaira. (...) Ezután a pap háromszor gyengén ráfúj a megkeresztelendő arcára, miközben így szól: „Menj ki tőle, tisztátalan lélek és adj helyet a Szentléleknek”. Ez a háromszoros ráfújás *jelzi* a Sátán kiűzését s a Szentlélek közlését, *mit a szent keresztség eszközként*”.<sup>196</sup>

Tehát maga a pap a ráfújás gesztusával egyáltalán nem közvetíti a Szentlelket. Ezt majd a keresztség szertartása valósítja meg. A II. Vatikáni Zsinat előtti időkbem ezt azonban még megelőzte az ún. ünnepélyes exorcizmus. Már Müller Lajos is kellő nyomatékkal rámutatott:

<sup>194</sup> Pócs 2001a: 185–186. 197. jegyzet.

<sup>195</sup> Vö. pl. Beinert 2004; Denzinger–Hünemann 2004, 2010; KEK 1994, Rahner–Vorglimmer 1980; Schneider (szerk.) 1977: 1996–1997.

<sup>196</sup> Müller 1926: 61–62. [Kiemelések – Sz. J.]

„Ez távolról sem jelenti azt, mintha az Egyház a keresztelemben ördögtől megszálottat látna. Azonban az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van. Ezt akarja az exorcizmus megtörni. Az exorcizmus kiegészítője a homlokra vont keresztjel, amelyet az Egyház mintegy védőszerűen ad a Sátán támadásai ellen, továbbá a kézfeltétel, mely alatt a keresztelező Istent arra kéri, adjon a megkeresztelezőnek előmenetelt a kereszteny hitben és életben, adjon lelkének világosságot, szívének tisztaságot s megszentelődést”.<sup>197</sup>

(Egyébként a II. Vatikáni Zsinatot (1962–1965) követően a liturgia megújítása során a keresztelezés szertartáskönyvéből elhagyták mind a ráfúvás mozzanatát, mind pedig az ünnepélyes ördögűzést.)

Természetesen egy tudós minden további nélkül értelmezheti az általa vizsgált jelenséget vagy szertartást másként, mint ahogy az adott jelenséget vagy szertartást az illető közösség hivatalos tanítása magyarázza, ám ekkor világossá kell tennie, hogy a kutató interpretációja hol és miben tér el az adott közösségtől. E reflektálás elmaradása ráadásul megtévesztő: a témában járatlanok számára úgy tűnhet, mintha a közösség kanonizált értelmezése lenne az, ami valójában a kutató jól vagy rosszul megalapozott egyéni vélelme.

Jóllehet, Krisztus ördögűzésének feltételezett előképei kapcsán Pócs Éva frissebb műveket citál, ám az Otto Böcher 1970-es évek elején publikált műveire való hivatkozás sem bizonyul megingathatatlan fundamentumnak.<sup>198</sup>

Nézzük az adatokat!

### ***Keresztelezés és ördögűzés***

A 2. század közepén már összefüggést lehet találni a keresztelezés és ördögűzés között. Graham H. Twelftree kimutatása szerint a Márk evangélium szerkesztéstörténete, valamint elsősorban római utóhatása olyan vonulatot jelez, mely Jézus ördögűzéseitől akár a Rómában 165-ben mártírhalált halt Jusztinosz filozófusig, a 3. századi Minucius Felixig, illetve a *Traditio Apostolica* című római rendtartás által bemutatott egyházi gyakorlatig húzódik. Ennek jegyében a kutatók jó része, az Apostolok Cselekedeteiben foglaltakat is figyelembe véve, *folyamatosnak* tartja az exorcizmus szolgálatát a názáreti Jézustól kezdve a 2–3. és 4. századon keresztül a Birodalom bizonyos területein.<sup>199</sup> Lyoni Irenaeus, aki 202 körül halt vértanúhalált, a

<sup>197</sup> Müller 1926: 63–64. [Kiemelés – Sz. J.]

<sup>198</sup> Böcher 1970, 1972.

<sup>199</sup> Vö. Twelftree 2007: 231–264.

kereszteléstől függetlenül beszél a keresztény exorcizmusról, amelyben a Szentlélek karizmája működik az Egyházban (Adversus Haereses 2,32,4).

„A tizenkét apostol tanítása”, amelynek keletkezése Krisztus után 100–110 körülre tehető, ekképp rendelkezik a keresztelés hogyanjáról:

„élő vízben kereszteljétek az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. Ha nem áll rendelkezésre élő víz, keresztelj más vízben; ha lehet hidegben, ha nem, melegben. Ha egyik sem áll rendelkezésre, háromszor önts vizet a fejre, az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. A keresztelendő és a keresztelő böjtöljön a keresztelés előtt, ha lehetséges, a többiek is; a keresztelendőnek hagyj meg, hogy előzőleg egy vagy két napig böjtöljön” (Didakhé VII. 1-4.).<sup>200</sup>

E szerint az első időkben a keresztségi szertartás igen egyszerű volt, s még nem szerepelt benne ördögűzés. A későbbi szövegek már bővebb és ünnepélyesebb rítusról tanúskodnak: a keresztelő szertartás részét képezte a hitvallás, az ördögnek való ellentmondás és az olajjal való megkenés is.<sup>201</sup>

Igaz, hogy a Kr. u. 3. századból is vannak adataink keresztelés során elmondott ördögűző imákra, azonban Pócs Éva azon beállítását, amely lényegében egyenlőségjelet tesz az exorcizmus és a keresztelés rítusa közé, maguk a szövegek nem támasztják alá. A Kr. u. 200 körül Tertullianus által megörökített leírás (De baptismo VII-XX.),<sup>202</sup> s a legkésőbbi datálás szerint 215 körül Rómában íródott Traditio Apostolica<sup>203</sup> egyaránt azt mutatja, hogy a keresztelés rítusa jóval több volt holmi ördögűzésnél.<sup>204</sup> Az utóbbi írás a keresztség liturgiáját részletesen bemutatva szól a keresztség szertartása előtti sorozatos exorcizmusokról (több hónapon át), majd a keresztség szertartásához szorosan kapcsolódó ördögűzésről, mely az „exorcizmus olajával” történő megkenést is tartalmazza. (Trad. ap. 21,10)

A késői apologéták közül, Irenaeushoz vagy Antiokhiai Theofiloszhoz hasonlóan a latinul író Tertullianus (†220) és Minucius Felix beszélnek a keresztények kereszteléstől függetlenül végzett, eredményes exorcizmusáról, melyet Jézus exorcizmus-parancsára és felhatalmazására vezetnek vissza, és szembeállítják a pogányság eredménytelen démonűző mágikus praktikáival. Tehát nem csak a 3. századtól, hanem már korábról is vannak feljegyzések a keresztség és exorcizmus kapcsolatáról, továbbá a 2.

<sup>200</sup> Vanyó (szerk.) 1988: 96–97.

<sup>201</sup> Szántó 1987: 115.

<sup>202</sup> Tertullianus 1986: 174–186.

<sup>203</sup> Erdő (szerk.) 1983: 92–97. – Az újabb kutatások a Traditio Apostolica-t már nem Hippolitosz művének, hanem ismeretlen szerkesztő munkájának tartják.

<sup>204</sup> Vö. pl. Chadwick 1999: 242–244., Szántó 1987: 115.

század első negyedétől számos adat tanúskodik a főleg a pogányok felé végzett, mindentől független exorcizmus gyakori és meglepően eredményes használatáról.

Noha a II. Vatikáni Zsinatig a keresztelő szertartás része volt a kifejezett ördögűzés is, ám ez nem a szerző által vélt okra vezethető vissza. *Az exorcizmusok a pogányság világából megtérő felnőttekért történtek*, mivel közülük előzőleg sokan beavatást nyertek különböző pogány mágikus rítusokba, így mielőtt megkeresztelték volna őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, szükség mutatkozott ördögűző imádság elmondására. Jóllehet, az apostoli időktől előfordult gyermekkeresztelés is, ezek csak a 3. századtól kezdtek gyakoribbá válni.<sup>205</sup>

### ***Jézus ördögűzései és az „előképek”***

Vitathatatlan, hogy a Római Birodalom különféle népei körében jelen volt a démonikus hit és a mágikus praktikák sora. Ám elég meglepő, ha valakit Krisztus ördögűzéseinek tanulmányozása egyből a kereszténység *előtti* hagyományra emlékeztet, még akkor is, ha lábjegyzetben Otto Böcher írására hivatkozik mint erre inspirálóra.<sup>206</sup> Böcherrel ellentétben több mai Szentírás-magyarázó azt tartja, hogy az evangéliumok leírásaiban a jézusi ördögűzés nem vezethető le a korabeli, elszórtan jelentkező ördögűző próbálkozásokból. Azokban ugyanis nagyszámú *kényszerítő formula* szerepelt, és a szövegek mindig valami másra hivatkozva – istenségek nevében, vagy fenyegetésére, ill. hatalmára utalva – fogalmazódtak meg (vö. ApCsel 19, 13–19). *Ezzel szemben Jézus saját hatalmával, különösebb szertartás nélkül, saját maga űzti el őket, nagyon egyszerű parancsával.*<sup>207</sup> Újdonságot jelent az is, hogy a leírások tanúsága szerint egyértelműen megjelenik egyfajta *személyes viszony* a szembenállásban. Az Újszövetség a názáreti Jézus személyes ellenfelének, az Isten országa akadályozóinak tekinti a sátánt és démonait. A Jézus általi legyőzésük *eszkatologikus jelentőségű*, nem pedig egy vándor csodagyógyító partikuláris esete.<sup>208</sup>

„Kereszténység előtti hagyományra” visszavezetni Jézus ördögűzéseit meglehetősen erőszakolt. Már csak azért is, mert Jézus Krisztusnak, illetve tanítványainak a gyakorlathoz képest az előképnek vélt démonűző prakti-

<sup>205</sup> Szántó 1987: 114.

<sup>206</sup> Pócs 2001a: 148.

<sup>207</sup> A vitaindító dolgozatban ezután szereplő félmondatot töröltem. Vö. Szulovszky 2014a: 169.

<sup>208</sup> Marconcini 1992: 275.

kák eredménytelensége a kortársak számára nyilvánvaló volt. Még ha bizonyos formák, formulák hasonlóságot mutatnak is egyes ókori népek kereszténység előtti démonűző gyakorlatával, lényeges különbség, hogy más a súlya a démonnak parancsoló szónak. Az eredményes ördögűzés mögött alapvetően mindig Jézus Krisztus tekintélye áll, nem pedig az exorcistáé.<sup>209</sup> Már az evangéliumok is szólnak arról, hogy Jézus Krisztus kortársai is felismerték Jézus nevének, vagyis személyes tekintélyének erejét. „Mester! Láttunk valakit, aki a te nevedben ördögöt űz, de nem követ minket. Megtiltottuk neki” – olvasható Márk evangéliuma 9. fejezetének 38. versében. Jóllehet, Jézus feloldotta ezt a túlbuzgó tanítványi tilalmat (vö. Mt 9:39), ám más alkalmakkor világossá tette, az exorcista üdvössége szempontjából a sikeres ördögűzés önmagában mit sem ér. Máté evangéliuma 7. fejezete 21-22. versében Jézus arra figyelmeztet, hogy bár „sokan mondják majd nekem azon a napon: »Uram, Uram! Nem a te nevedben prófétáltunk, nem a te nevedben űztünk démonokat, és nem a te nevedben tettünk sok csodát?«”, azonban „nem mindenki, aki azt mondja nekem: »Uram, Uram!«, megy be a mennyek országába, csak az, aki megteszi Atyám akaratát, aki a mennyben van”. Ezt nyomatékosítják Lukács evangéliuma 10. fejezetének 18-20. versei is: „Amikor a hetvenkettő visszatért, örömmel mondták: »Uram! Még az ördögök is engedelmeskednek nekünk a te nevedben!« Ő azt felelte nekik: »Láttam a sátánt: mint a villám, úgy bukott le az égből. Hatalmat adtam nektek, hogy kígyókon és skorpiókon járjatok, hogy minden ellenséges erőn úrrá legyetek. Nem fog ártani nektek semmi. De mégse annak örüljete, hogy a lelkek engedelmeskednek nektek, inkább annak örüljete, hogy nevetek föl van írva a mennyben«”.

Jézus tekintélyének a szerepét hangsúlyozza Tertullianus is az eredményes exorcizmusban:

„ez a mi egész hatalmunk és uralmunk azonban rájuk Krisztus nevének említéséből és az azokra való emlékezésből veszi erejét, amiket ők maguknak, mint közeli dolgokat várnak Istentől a bíró Krisztus útján. Krisztust félük Istenben és Istent Krisztusban, s így alávetettjei az Isten és a Krisztus szolgáinak” (Apol. XXIII. 15.).<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy teljesen mindegy, hogy milyen a szertartást végző személye. Az egyházi törvénykönyv (CIC 1172. kánon 2.§.) ezért hangsúlyozza, hogy a püspök erre a szolgálatra jámbor és tudós személyt hatalmazzon fel. Vö. Erdő (szerk.) 1986: 803.

<sup>210</sup> Tertullianus 1986: 109.

Tertullianusnak a 3. század elején Észak-Afrikában papírra vetett sorai azt is tanúsítják, hogy az ókeresztény korban magától értetődően különböző természetűnek tekintették a megszállottságot a keresztény hitben való járástól, s a pogányokkal szemben a keresztények Jézus nevével és hatalmával valóban rendre ki is űzték a gonosz lelkeket:

„Álljon csak valaki itt a ti bíróságaitok előtt, akiről nyilvánvaló, hogy démon uralmát nyögi. Ha *bárki keresztény* ráparancsol erre a szellemre, hogy beszéljen, annyira biztosan démonnak vallja magát, és ténylegesen az is, amint más esetben istennek mondja személyét, holott nem az a valóságban” (Apol. XXIII. 4.).<sup>211</sup>

Tertullianus tehát *konkrét, a megszólított közösség tagjai által jól ismert jelenségekre hivatkozik*. A szerző akkor sem holmi hallomásokra, hanem kortársai személyes élményeire utalt, amikor ekképp írt az ördögűzésről: „A mi érintésünkre és leheletünkre tehát, ama tűz szemléletétől megdöbben, parancsunk hallatára kisurrannak a testekből is, bár kényszeredetten csupán és fájdalmasan” (Apol. XXIII.16.).<sup>212</sup> Bármennyire nehezen fogadható is el a modern kor embere számára az angyalok és démonok létének a feltételezése, Karl Heussi kutatói hozzáállása jeleníti meg a tudományos korrektséget. Amikor a nem hívő egyháztörténész 12 pontban összegezte a korai kereszténység sikerének a tényezőit, ezek egyikeként a keresztény közösségek ördögűzéseinek eredményességét nevezte meg. Mint írja:

„a vértanúk magatartása nagy hatást gyakorolt az emberekre, ugyanígy a démonok megfékezése is, hiszen a későókor világa rettegett ezektől a hatalmaktól”<sup>213</sup>

A történeti adatok ugyanis arról tanúskodnak, hogy a pogány próbálkozások után *a keresztény közösségek megjelenésével tűnt fel az a jelenség* – a pogányság számára nagy megdöbbenést okozva –, *amit a démonok valódi elűzéseként értékeltek*. Ez a körülmény is nagy szerepet játszott a kereszténység rendkívül gyors elterjedésében.<sup>214</sup>

## Ellenvetések 2.

Hozzászólásában Vargyas Gábor Pócs Éva védelmére kelve doktriner teologizálással vádolt meg, mert szerinte

<sup>211</sup> Tertullianus 1986: 107. [Kiemelés – Sz. J.]

<sup>212</sup> Tertullianus 1986: 109.

<sup>213</sup> Heussi 2000: 94.

<sup>214</sup> Szulovszky 2014a: 165–170.

„ha P. É. véleménye eltér a hivatalos egyházi magyarázattól, és mondjuk a keresztelő esetében a »ráfúvás és az ünnepélyes ördögűzés« tekintetében a katolikus egyházban közel 2000 évig hivatalos gyakorlat szellemében értelmezi az adatokat, szemben a II. Vatikáni Zsinaton, 1962–1965 között elfogadott újabb gyakorlattal”,<sup>215</sup>

akkor én az interpretációját „félreértelmezésnek” és „belemagyarázásnak” minősítem. Csodálom Vargyas bátorságát, hogy – a jelek szerint a teológia irodalmában való különösebb jártasság nélkül – ki meri jelenteni azt, hogy Pócs Éva és az egyház korábbi értelmezése megegyezik. Nem tudom, mi alapján gondolja ezt, e minden alapot nélkülöző kijelentését ugyanis *nem támasztja alá semmilyen szakirodalmi hivatkozással*.<sup>216</sup>

Más összefüggésben részben már idéztem Vargyas ezen sorait:

„P. É. olyan egyházi szaktekintélyek munkáira épít, mint például a keresztelés történetéről, a keresztény ördögűzésről két alapműnek számító munkát író evangélikus teológus, Otto Böcher. Hogy vele szemben a nemzetközi tudományosságban számon nem tartott Müller Lajos jezsuita szerzetes (1874–1945) – a Jézus Szíve tisztelet első nagyobb magyar nyelvű összefoglaló művének (1944) írója – miért érdemel nagyobb hitelt, számomra érthetetlen”.<sup>217</sup>

E beállítással ellentétben Müller néhány megállapítását *nem Böcher* ellenében idéztem, hanem Pócsnak *Franz Dölger* és *Georg Barton* munkáira hivatkozással leírt azon vélelme korrekciója gyanánt, miszerint

„az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van”.<sup>218</sup>

Jómagam a tudomány munkásaként akként szocializálódtam, hogy nem csak azt nézem, egy adott véleményt ki fogalmazott meg, hanem azt, hogy mennyire helytálló, tudományosan kellően megalapozott-e a szóban forgó megállapítás. Éppen ezért meglep az a tekintélyelvűség, amely Vargyas idézett szavaiból kitűnik. A „nemzetközi tudományosságban számon nem tartott Müller Lajos” mondatait azért idéztem – egyébként egy ismeretterjesztő – könyvecskéjéből, mert világosan rámutatott Pócs félreértelmezésének gyökereire. S azért használtam ismeretterjesztő munkát, mert másutt, a szakteológiai művekben lényegében fel sem merül annak a nézetnek tételezése, amelyet Pócs hangoztat. A félreértések elkerülése érdekében leszögezem: amire rámutattam, nem csupán egyfajta „skolasztikus” katolikus álláspont, hanem voltaképpen minden keresztény egyháznál és gyülekezetnél teljes a

<sup>215</sup> Vargyas 2014: 203.

<sup>216</sup> Vö. Vargyas 2014: 203.

<sup>217</sup> Vargyas 2014: 203.

<sup>218</sup> Pócs 2001a: 185.

nézetazonosság abban, hogy nem tekintenek úgy a megkereszteletlen gyermekekre mint eleve a sátán által megszállott állapotban lévőkre.

Megdöbrentő Pócs Éva azon kijelentése, mely azt tételezi, hogy pusztán csak azért tartom

„elavultnak egy evangélikus teológus Krisztus ördögűzéseiről szóló munkáját, (...) mert az egyébként evangélikus teológus szerző következtetései nem vágnak egybe a mai katolikus nézetekkel”.<sup>219</sup>

Kemény beszéd és nagyon komoly vád ez – amely minden alapot nélkülöz. Soha nem fordult elő, hogy felekezeti különbség vezetett volna valamely szakirodalom állításainak felülvizsgálatához, eszembe nem jutott a szerzők felekezeti hovatartozását vizslatni a munkám során. (Ez utóbbi iránt csak Pócs hozzászólása után kezdtem tájékozódni.)

Dolgozatomban szó szerint ezt írtam:

„Böcherrel ellentétben több mai Szentírás-magyarázó azt tartja, hogy az evangéliumok leírásaiban a jézusi ördögűzés nem vezethető le a korabeli, elszórtan jelentkező ördögűző próbálkozásokból. Azokban ugyanis nagyszámú kényszerítő formula szerepelt, és a szövegek mindig valami másra hivatkozva – istenségek nevében, vagy fenyegetésére, ill. hatalmára utalva – fogalmazódtak meg (vö. ApCsel 19, 13–19). Ezzel szemben Jézus saját hatalmával, különösebb szertartás nélkül, saját maga űzi el őket, nagyon egyszerű parancsával, amely nélkülöz minden szertartásosságot”.<sup>220</sup>

Érthetetlen számomra, hogy az általam használt „több mai Szentírás-magyarázó” kifejezést milyen megfontolások alapján tekinti a professzoraszony a „mai katolikus nézetek” szinonímájának. Az igazság az, hogy nemcsak a katolikus szerzők osztják az általam idézett nézetet, hanem más felekezetűek is. Többek között a tanulmányom más pontjain ugyancsak idézett kiváló biblikus tudós, *Graham H. Twelftree* is ezt az álláspontot képviseli.<sup>221</sup> Egészen mostanáig nem érdekelt az, hogy milyen vallású. Csupán műveinek a minőségét tartottam szem előtt, és csak annyit tudtam róla, hogy PhD disszertációját<sup>222</sup> a világhírű Újszövetség-szakértőnél, *James D. G. Dunn* professzornál írta. Most utána nézve megtudtam,<sup>223</sup> hogy mielőtt kinevezték volna jelenlegi munkahelyén, a virginiai Regent Egyetemen az Újszövetség és korai kereszténység professzorának, az ausztráliai Adelaide-ben a protestáns gyökerű

<sup>219</sup> Pócs 2014: 186.

<sup>220</sup> Szulovszky 2014a: 161.

<sup>221</sup> Twelftree 1985: 383–385; Vö. Twelftree 1993., Dunn–Twelftree 1980: 212.

<sup>222</sup> Twelftree 1985.

<sup>223</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Graham\\_Twelftree](http://en.wikipedia.org/wiki/Graham_Twelftree)



Vineyard gyülekezet<sup>224</sup> pásztora volt. Így hát egyáltalán nem mernék mérget venni arra, hogy Twelftree katolikus lenne. Ennek dacára nem áttalattam a katolikus Adolph Franz elavult adatai ellenében Twelftree-re hivatkozni.<sup>225</sup>

### Egy bekezdésről – öt tételben

„**A keresztlő mint ördögűzés** témája kapcsán súlyos kritikát kaptam Szulovszky Jánostól. El kell ismernem: valóban nem ismerem kellő mélységben a kereszténység »autentikus önértelmezését«, és abban is egyetértek vele, hogy mindig reflektálni kell a vizsgált közösség önértelmezésére, és világossá kell tenni, hogy »a kutató interpretációja hol és miben tér el az adott közösségtől.« Igen, ez igaz, igyekezni is szoktam így tenni, a keresztlő kapcsán azonban nem hittem – és most sem hiszem – azt, hogy alapvetően eltérnék a katolikus állásponttól. Csak árnyalatnyi eltéréseket látok értelmezéseim és a Szulovszky által felhozott katolikus teológiai értelmezések között, nem látom, hol vannak »töményen« sorakozó tévedéseim»<sup>226</sup>

– szögezte le válaszában Pócs Éva. Nem osztom e nézetét, továbbra is sarkalatosnak tartom a különbségeket Pócs interpretációja és a katolikus egyház álláspontja között. A tömény tévedések e néhány mondatába sűrűsödtek:

„az első exorcizmust a 3. századból ismerjük, ami nem volt más, mint a keresztlő szertartása. Az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van, a keresztlő megtisztító szertartása – mintegy a Szentlélek általi megszállása – révén lesz csak alkalmas arra, hogy a keresztények (ilyen értelemben Szentlélektől megszállottak) közösségének tagjává válják. Természetesen a keresztlő ördögűző szertartása is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott. (...) Az ördögűző kézikönyvek fő hivatkozási alapjai Krisztus ördögűzés-esetei voltak, ami nyilvánvalóan kereszténység **előtti** hagyományra utal vissza»<sup>227</sup>

Nézzük újra Pócs állításait:

- 1.) „Az első exorcizmust a 3. századból ismerjük, ami nem volt más, mint a keresztlő szertartása”.<sup>228</sup>

Az első exorcizmus 3. századi datálásakor Pócs a liturgiátörténet hajdani kiváló kutatója, Adolph Franz 1909-ben közreadott munkájára hivatko-

<sup>224</sup> Bővebben: <http://www.vineyard.org.au/history>

<sup>225</sup> Vö. Szulovszky 2014a: 167.

<sup>226</sup> Pócs 2014: 187.

<sup>227</sup> Pócs 2001a: 185–186. [Kiemelés – Pócs Éva]

<sup>228</sup> Pócs 2001a: 185.

zik.<sup>229</sup> Azonban már a 2. század első negyedétől számos adat tanúskodik a főleg a pogányok felé végzett, mindentől független exorcizmus használatáról, s a 2. század közepén már lehet összefüggést találni a keresztelés és ördögűzés között.

Mint említettem, a Krisztus utáni 100–110 körül keltezhető „A tizenkét apostol tanítása” (Didakhé VII. 1-4.) arról tanúskodik, hogy az első időkben a keresztségi szertartás igen egyszerű volt, s még nem szerepelt benne ördögűzés.<sup>230</sup> A későbbi szövegek már bővebb és ünnepélyesebb rítusról tanúskodnak: a keresztelő szertartás részét képezte a hitvallás, az ördögnek való ellentmondás és az olajjal való megkenés is.

Arról, hogy mi is a keresztség, illetve a keresztelés lényege, indokolt megnézni az Újszövetség könyveit. Evangéliumának zárásaként Máté Jézus e szavait idézi: „Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek” (Mt 28,19-20). A keresztség mibenlétének a megértését elősegíti egy meglehetősen közismert szöveg, a Kr. u. 381-ben megfogalmazott Konstantinápolyi hitvallás e rövid részlete is: „[valljuk] *az egy keresztséget a bűnök bocsánatára*” (DS 150).<sup>231</sup> A Kis-Ázsiában a 4. század végén *Szalamiszi Szent Epiphániosz* által rögzített két hitvallási formula közül a rövidebbik vonatkozó része szó szerint megegyezik az imént idézett megfogalmazással (DS 42), a hosszabb változat pedig a lényegét tekintve azonos: „*Hiszünk ... a bűnbánat egy keresztségében*” (DS 44).<sup>232</sup> Az örmény egyház nagy hitvallása hasonló szövegfordulatot tartalmaz: *hiszünk „az egy keresztségben a megtérésre és a bűnök bocsánatára és elengedésére”*. Egy másik variánsában ez áll: a „*megtérés egy keresztségében*” (DS 48).<sup>233</sup> A keresztség tehát a megtérés megpecsételése.<sup>234</sup> Ahogy „Az Újszövetség értelmező kéziszótára” hangsúlyozza: a keresztség a hívők egységének a jele (Ef 4,5), akik arra kaptak meghívást, hogy Krisztusban új életet éljenek (Gal 3,27). A keresztség a katekumént elmeríti Krisztus halálában, az új élet követelménye pedig az, hogy a feltámadott szerint éljen (Róm 6,3-5, Kol 2,12). Ez újjászületés (Jn 3,5), pecsét (2Kor 2,22), megvilágosodás (Ef 5,8-14), új körülmetélés (Kol 2,11), megújító fürdő (Tit 3,5); Krisztus-

<sup>229</sup> Franz 1909.

<sup>230</sup> Vanyó (szerk.) 1988: 96–97.

<sup>231</sup> Denzinger–Hünemann 2004: 87.

<sup>232</sup> Denzinger–Hünemann 2004: 54.

<sup>233</sup> Denzinger–Hünemann 2004: 56.

<sup>234</sup> Vö. Léon-Dufour (szerk.) 1992: 188–190. has.

ban való új élet: új teremtés (2Kor 5,17).<sup>235</sup> A vonatkozó szentírási textusok fényében nem meglepő, hogy amikor a 20. század egyik legnagyobb hatású teológusa, a svájci protestáns *Karl Barth* (1886–1968) öt pontban összegezte a keresztség lényegét, ezek között még csak utalás sem történt az ördögűzésre, mivel az nem tartozik e kérdéskör lényegéhez.<sup>236</sup>

Érthetetlen számomra, hogy éppen egy folklorista az, aki egy számos szimbolikus cselekvésből megkomponált átmeneti rítusnak csupán egy ki ragadott elemére fókuszál, s nem akar tudomást venni a többi összetevőről, illetve a szertartás „hivatalos”, émikus értelmezéséről. A holland püspökök megbízásából a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) után összeállított Új Katekizmus ekként fogalmaz a keresztelés rítusa dramatikus mozzanatairól:

„Az ősi eredetű szertartás a világosságot szembeállítja a sötétséggel. (...) Valójában e jel egy élettörténet szakaszának rövid, tömör átélése. A keresztelendő megtérését, életéért folytatott küzdelmét summázza bibliai tömörséggel és mélységgel, minden szépítgetés nélkül: a megkísértés pillanatai, a választak, sötétség és kétségbeesés, amellyel a jövőben is számolni kell – s ezek ellentétéként újra meg újra látjuk Isten győzedelmes békéjét, jóságát, örömét. Tömören: a gonosz lélek kiűzetését és a Szentlélek eljövetelét”.<sup>237</sup>

A keresztyének nem úgy tekintenek az emberre, mint Isten vagy az ördög akarat nélküli pusztá bábjára, amelyet e két entitás mintegy egymást váltva kénye-kedve szerint birtokba vesz: jól tudják, hogy a kétféle szellemi erőter között alapvetően lehetőség van a választásra.

2.) „*Az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van.*”

„Csak az általam nem ismert Müller Lajos, aki azt állítja 1926-ban, hogy az egyház nem lát a keresztel[en]őben ördögtől megszállottat”<sup>238</sup>

– írta állítása védelmében Pócs. Téved. Lehet sorolni további adatokat. Csaknem nyolc évtizeddel korábban, az egyháztörténész *Lonorics József* – a

<sup>235</sup> Léon-Dufour 2008: 359–360.

<sup>236</sup> 1. A keresztség *lényege* szerint az ember Krisztussal való meghalásának és feltámadásának képe. 2. A keresztség *ereje* abban van, hogy Krisztus cselekszik benne. 3. A keresztség *értelme* Isten dicsőségének kijelentése, aki benne az embert kegyelemben részesíti és szolgálatára hívja el. 4. A keresztség *gyakorlatának* alapja az egyház és az megkeresztelt felelősségvállalása. 5. A keresztség *hatása* abban áll, hogy a megkeresztelt ember immáron általment a halálból az életre, s a bűnbocsánat kegyelméből él Isten dicsőségére. – Barth 1943.

<sup>237</sup> Új Katekizmus 1988: 234. A mű eredeti címe: *Die Nieuwe Katechismus*. Samengesteld in opdracht van de bisschoppen van Nederland. Hilversum–Antwerpen: Paul Brand, 1966.

<sup>238</sup> Pócs 2014: 187.

Magyar Tudományos Akadémia tagja, az 1848–1849-es forradalom és szabadságharc hazaszerető papságának egyik jelképes alakja – által 1857-ben közreadott „Népszerű egyházi archacologia” II. kötetében ez áll:

„a keresztelő pap is kiterjeszti kezeit az exorcismus, vagyis kieskvéskor (sic!) a keresztelendőre annak *jeleül*, hogy ő a sátán hatalmából kiszabadítottván, a keresztség által az Isten országába vétetik föl, s ezzel azon kötelmet vállalja magára, hogy a vesztünkre szüntelen törekvő gonosz lélek incselkedései ellen mindvégig elszántan víni fog. Midőn tehát a pap az exorcismusban a sátánnak az Úr nevében azt parancsolja, hogy távozzék a keresztelendőtől, s adjon helyet Krisztusnak és a Sz.-Léleknek, *ennek értelme nem az, mintha a keresztelendő ördögös, vagyis az ördög által valósággal megszállt lény volna*, hanem hogy miután (...) az eredeti bűn által az emberi nem a sátán rabja és az örök kárhozat martaléka lett, a keresztelendő a keresztség kegyelme által az ő rabságából, a bűn köteleiből megszabadulván, Isten fia s az örök üdvözség örököse leend. A keresztelendő és a sátán közt nem valamely anyagi és testi összeköttetés, hanem lelki kapocs forogván fen, a kieskvés, vagyis exorcismus is e lelki viszonyra vonatkozik; szóval, a keresztségi kieskvés, vagyis exorcismus az ördögösök exorcismusától, vagyis az egyház által Krisztus s az apostolok példája szerint s hatalmával kezdet óta gyakorlott ördögűzéstől *lényegesen különbözik* s annyit jelent, hogy a keresztelendő a pokol hatalma alul kimenekül, egyszersmind pedig őt hallgatag azon fogadalomtételre utalja, hogy a sötétség műveinek örökre ellenmondjon”.<sup>239</sup>

Ugyanezt mondja, számos auktort idézve, az 1820-as és 30-as években megjelent mágisztrális munkájának 7. kötete 2. részében az elzászi *Anton Joseph Binterim* is.<sup>240</sup> De idézhetem akár a 20. század elején New Yorkban kiadott katolikus enciklopédia szócikkét is ennek alátámasztására.<sup>241</sup> A Hollandiában 1966-ban napvilágot látott Új Katekizmus is megerősíti az eddigieket:

„az ördögűzés gyakran megismétlődik a szertartás folyamán. Az embert fenyegető rossz szellemnek megparancsolják, távozzék. (...) Itt persze nem a keresztelendőnek a »megszállottságáról« van szó, hanem a rossz rejtett hatalmáról és Isten, valamint Krisztus ellenségének hatásáról”.<sup>242</sup>

<sup>239</sup> Lonovics 1857. II. 32–34. [Kiemelések – Sz. J.]

<sup>240</sup> Binterim 7. Bd. 2. Theil 1833: 288–291.

<sup>241</sup> Többek között ez áll benne: „At an early age the practice was introduced into the CHURCH of exorcising CATECHUMENS as a preparation for the SACRAMENT OF BAPTISM. This did not imply that they were considered to be obsessed, like DEMONIACS, but merely that they were, in consequence of ORIGINAL SIN (and of personal SINS in case of adults), subject more or less to the power of the DEVIL, whose »works« or »pomp« they were called upon to renounce, and from whose dominion the GRACE of BAPTISM was about to deliver them. Exorcism in this connection is a symbolical anticipation of one of the chief effects of the sacrament of regeneration” – Toner 1909a.

<sup>242</sup> Új Katekizmus 1988: (12).

Ahogy a Magyar Katolikus Lexikon szócikke fogalmaz, „*a keresztség a bűntől és annak szerzőjétől, az ördögtől való megszabadulás jele*”.<sup>243</sup> A szimbolikus gesztusok meglete nem feltétlenül jelenti a jelzett tartalom valós jelenlétét. Eppen ezért az egyes szertartások étikus perspektívából történő magyarázata behatóbb ismereteket, nagyobb körültekintést, több óvatosságot igényel. A keresztyén liturgikus cselekményeknek gazdag nemzetközi és hazai irodalma van, a tridenti zsinat óta számos liturgikus bevezető, ismeretterjesztő jellegű munka látott napvilágot szerte a világon, csak kézbe kellene venni ezeket. Vagy legalább egy liturgikus lexikont. A témáról egyébként a világi tudományos munkák között is vannak kellő körültekintéssel megírt, információban gazdag könyvek.<sup>244</sup>

Ha nem komplexen vizsgáljuk, s nem ismerjük az egyes gesztusok, mozzanatok okát, motivációját, énikus magyarázatát egy olyan szimbolikus cselekedetekkel teli szertartásnak, mint amilyen a keresztelezés rítusa, akkor könnyen elhibázottnak bizonyulhat értelmezésünk – és nemcsak az adott kultuszt belülről ismerők szemében. Ha, teszem azt, egy szentírási szakaszt kiragadunk a környezetéből, s függetlenítjük magunkat attól a közegtől, amelyben a szóban forgó szöveg megszületett, az előforduló egyes elemekből *ad absurdum* akár olyan, valóságtól teljesen elrugaszkodott interpretációt is meg lehet alkotni, mely szerint a keresztelezés voltaképpen az egykori emberézés gyakorlatát jeleníti meg: amikor a keresztelezőt vízzel leöntik (vagy alámerítik), az nem más, mint a nyers ételalapanyag megmosása, az olajjal megkenés az előkészítés, a sóval meghintés az ízesítés, az égő gyertya az étel megsütésére utal (a rítus szépen jeleníti meg a nyers–főtt ellentétpár dialektikus összekapcsolódását!), a fehér ruha vagy kendő a fehér abrosszal megterített asztalt szimbolizálja, a rálehelés pedig az elfogyasztás előtt a forró étel lehűtésének a gesztusa... S a keresztyénység kannibalizmusát az is jól mutatja, hogy Jézus az utolsó vacsorai beszédében nyomatékosan saját maga elfogyasztására buzdította a tanítványait: „*Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, az bennem marad, én meg benne*” (Jn 6,56) ... „Örült beszéd, de van benne rendszer” – mondhatjuk erre, ám az efféle „étikus” értelmezés kiagyalója még arra is hivatkozhat, hogy a keresztyényeket – az ateizmus, gyermekáldozatok, vérfertőző közösülések, orgiák elkövetésének rágalma mellett – már az első századokban is többször vádolták kannibalizmussal.<sup>245</sup> Ráadásul az

<sup>243</sup> Keresztség szertartása. *Magyar Katolikus Lexikon*. VI. kötet Budapest: Szent István Társulat, 2001: 657. [Kiemelés – Sz. J.]

<sup>244</sup> Ld. pl. Kelly 1985.

<sup>245</sup> A keresztyén apologeták első két nemzedékének nem ritkán kellett határozottan

ekként vélekedő az igaza alátámasztására még Pál apostolnak a Galatáknak írt levelét is citálhatja, miszerint „ha marjátok és rágjátok, vigyázzatok, ne-hogy felfaljátok egymást!” (Gal 5.15)...

Még ha egy kutató az egyes kapcsolódó fogalmakat olyan tágan értelme-zi is, mint ahogy azt Pócs teszi, amikor hozzászólásában akként érvel, hogy

„az ördögűzés, mint ördögtől megtisztító szertartás sem csak testből való ki-űzést jelent, és ha a keresztelő a gonosz lélek »uralmát töri meg«, akkor igenis exorcizmus”,

ez önmagában még így sem jelenti, hogy az egyház úgy tekintene az újszülöttekre, mint „megszállott állapotban” lévőkre. A Pócs által is használt, túlon túl tág megszállottság-fogalom alapján ugyan vélekedhet ekként egy kutató, ám ilyenkor feltétlenül szükséges lenne rámutatni az általa használt etikus, illetve a szertartást végzők émikus értelmezése közti *disszonanciára*.

A kutató is ember, bármelyikünkkel megeshet tárgyi tévedés. Azonban ha a citált művek nem tartalmazzák azt, amit a szerző rájuk hivatkozva állít, arra már sokkal nehezebb mentséget találni. Ez megkérdőjelezheti a szakszerűségünket, szakmai hitelünket, megbízhatóságunkat is. Ráadásul minél nagyobb a respekta, annál nagyobb a felelőssége egy tudósnek, midőn figyelmetlen-sége vagy félreértelmezése folytán egy megalapozatlan, téves állítását – a kivívott szakmai tekintélyétől támogatva – átveszi a szakirodalom.

*Pócs Évának azon kijelentését, miszerint „az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van”, egyáltalán nem támasztják alá az állítása igazolása gyanánt általa hivatkozott publikációk.* Ellenőriztem a citált műveket. Dölger könyvét konkrét oldalszámok feltüntetése nélkül, en bloc hivatkozta meg. A professzor asz-szony beállításával ellentétben a tudós teológus, Franz Joseph Dölger tisztá-ban volt vele, hogy amikor az egyház

„az exorcista rítust katekumeneken illetve megkeresztelendőkön végrehajtotta, mindig is nagyon jól tudta, hogy ilyenkor nem olyan megszállottságról van szó, melyben fizikailag jelenlevő démonokat kell a testből kiűzni, hanem a sátánnak minden meg nem keresztelt ember (kivéve az Istenember és az Ő szeplőtelenül fogantatott szűz édesanyja) fölötti szellemi hatalmáról”.<sup>246</sup>

A hivatkozott alapl művében Dölger ebben az értelemben beszél „a meg nem kereszteltetik etikai megszállottságáról”. E kifejezést értelmezhetette félre Pócs. Ellenőriztem *Georg Barton* szócikkére való hivatkozását is. Ez ugyan valóban a *James Hastings* által szerkesztett *Encyclopaedia of Religion and*

---

visszautasítani ezeket az alaptalan vádakat, amelyekre az Eucharisztia szigorúan titkos ünneplése adott ürügyet. Ld. pl. Vanyó 1984: 364–365., Vanyó 2004: 65.

<sup>246</sup> Barth 2002.

Ethics című kiadványban jelent meg 1918-ban, de nem a VII., hanem a X. kötetében, s a Pócs által pontatlanul citált rész nem a 135., hanem a 138. oldalon olvasható. Sajnos, félreértette és félremagyarázta a professzor aszszony: *egyáltalán nincs szó benne sem a gyermek-keresztségről, sem pedig arról, hogy az újszülöttek eleve az ördög által megszállottak lennének!* A keresztelő szertartás exorcizmust is tartalmazó mozzanatait Barton a *kelekumenek*,<sup>247</sup> vagyis a keresztség felvételére jelentkező *felhőttek* (!) kapcsán említi (vö. 82. oldal 1. kép). Azt, hogy erre miért volt szükség, úgy vélem, a vitaindító dolgozatban kielégítően megmagyarázta – még ha a szerzőt a nemzetközi tudományosságban nem tartják is számon – Müller Lajos néhány idézett passzusa.

Megítélésem szerint több, módszertanilag megkérdőjelezhető eljárás következményeként jutott Pócs arra a következtetésre, amelyet egyik tanulmányában ekként fogalmazott meg:

„az emberben vagy a Sátán, vagy az Isten lakik, a kereszteléssel mint ördögűző rítussal megtisztított embert a Szentlélek szállja meg, azáltal lesz a keresztények közösségének tagja. Tehát a keresztény ember az *obsessio* értelmében így vagy úgy »állandó« megszállott”.<sup>248</sup>

Először is Pócs alapelve az, hogy

„gyakorlatilag megszállottságnak tekinthetünk minden, kulturálisan annak tekinthető formát; Lewis szavaival: »If someone is, in his own cultural milieu, generally considered to be in a state of spirit possession, then he or she is possessed«”.<sup>249</sup>

Mint leszögezi,

„ritkán találkozunk megszállottakkal és megszállottságrítusokkal, inkább csak ezek **elbeszélt emlékeivel**: a teljes rendszereknek a **töredékes elemeiből, narratív metaforáiból** tudjuk csak rekonstruálni a szimbolikus rendszereket”.<sup>250</sup>

Ennél fogva megszállottságnak tekinti mindazt, „*amiről a megszállottság kulturálisan meghatározott metaforikus kifejezőmódjával beszélnek*”.<sup>251</sup>

Ez hasonló problémát jelent, mint amikor egyetemistaként azt a feladatot kaptam, hogy úgy dolgozzam fel szakdolgozatként Putnok mezőváros kisiparát, hogy már rég felszámolták a műhelyeket, a tárgyi emlékeknek, szerszámkészletnek még hírmondója sem maradt, és az idős iparosok így

<sup>247</sup> Vö. Hamman 1987: 201–208; Söveges 1993: 42–43.

<sup>248</sup> Pócs 2003a: 245.

<sup>249</sup> Pócs 2003a: 213.

<sup>250</sup> Pócs 2003a: 215. [Kiemelések – Sz. J.]

<sup>251</sup> Pócs 2003a: 215–216.

Not only did the Philippians believe her possessed, but St. Paul did also, for he addressed the spirit in exorcizing it (16<sup>18</sup>).

**8. The Montanists.**—In the 2nd cent. the ecstatic type of prophecy was revived by Montanus in Phrygia, who became the champion of the prophetic ministry. Eusebius, quoting an unnamed informant, says:

'He was carried away in spirit, and wrought up into a certain kind of frenzy and irregular ecstasy, raving, and speaking and uttering strange things, and proclaiming what was contrary to the institutions that had prevailed in the Church.'<sup>1</sup>

This is the report of an unsympathetic critic, but among the few sayings of Montanus that have come down to us is one that confirms the view that he was subject to the phenomenon of possession. It runs:

'Man is like a lyre, and I [the Holy Spirit] play him like a plectrum. Man sleeps; I [the Holy Spirit] am awake.'<sup>2</sup>

The Church had lost the fire of enthusiasm that made such possession possible, and cast out Montanus and his followers as heretics; nevertheless they lingered in Phrygia until in the 6th cent. they were forcibly exterminated. To what extent the ecstatic experiences were repeated by the followers of Montanus after the 2nd cent. we do not know.<sup>3</sup>

**9. The Church and possession.**—The condemnation of Montanus registered the belief of the Church that possession of the Holy Spirit in this extraordinary way was no longer possible—a view that was maintained by all the Church until the Reformation and is still maintained by all except some smaller sections of Protestantism. Belief in the possession of demons was still maintained and, as time passed, was intensified. The presence of this belief in the early centuries clearly moulded certain features of the ritual of the Church. Thus, according to the Roman usage (a catechumen, preparatory to baptism, first presented himself to the priest, who breathed upon him (i.e. performed the act of insufflation) and recited a prayer of exorcism with his hand extended over the candidate's head. A part of the petition was: 'Break all the snares of Satan by which he has been bound.'<sup>4</sup> The insufflation typified the reception of the Holy Spirit whereby the evil spirit was driven out. In the Gallican ritual the exorcism came first, then unction, and the insufflation last.<sup>5</sup> One curious sentence of this ritual reads: 'I approach thee, thou most unclean, damned spirit.'<sup>6</sup> The liturgy of the East contains similar ceremonies of exorcism and insufflation.<sup>7</sup> The insufflation was a symbolic repetition of the act of Jesus when He breathed on His disciples and said: 'Receive ye the Holy Spirit' (Jn 20<sup>22</sup>). Apparently it was believed that the candidate, who as a sinner had been possessed of Satan before, now became possessed of the Holy Spirit. Such possession was but an attenuated form, so far as outward manifestations were concerned, of that of earlier time. The belief that insufflation imparted such possession extended to oil and water, for, in the consecration of these, the priest breathed on them.<sup>8</sup>

While the belief in possession of the Spirit took this symbolic form, belief in demoniacal possession continued in its original vigour. In W. Europe it was gradually intensified by the survival of pagan beliefs, stories, and practices. Many of these the Church took over and consecrated, but all those not so consecrated were regarded as of the devil. He was supposed to possess those who practised arts that had been banned by the Church. Witches who practised them were in league with him or possessed of him. When in the 13th cent.

sects began to spring up, it was natural for ecclesiastics to regard them as in league with the evil one. Thus in 1223 Gregory IX. promulgated a letter exhorting a crusade against the Stedingers, a sect in Friesland and Lower Saxony, in which he accused them of worshipping and having secret communion with the prince of darkness. In 1303 John XXII. complained, in two letters, that both he and many members of his flock were in danger of their lives by reason of the arts of sorcerers. Finally Innocent VIII. in 1484 promulgated his famous bull 'Ad forturan rei memoriam,' in which he accused many persons of both sexes of mixing with devils and injuring by their conjurations unborn children, young animals, all sorts of crops, inflicting all kinds of pains and sickness on people and animals, preventing men from procreation and women from conception, and making them recant their Christian faith. He appointed Heinrich Krämer (Inquisitor) and Jakob Sprenger to be prime inquisitors to rid the land of such. Sprenger had composed his *Malleus Maleficarum* ('Witch-Hammer,' 1489, Cologne, 1520) which, with the papal bull, precipitated a long drawn battle against witches, who were believed to be in league with Satan or possessed of him.<sup>1</sup> The movement spread to England, where in the reigns of Henry VIII. and Elizabeth laws were enacted against witches. It called forth Reginald Scot's noted work, *The Discoverie of Witchcraft* (London, 1584). The war against witches and the devil spread to the New World; in Salem, Massachusetts, a number of people were executed at the end of the 17th cent. on suspicion of exercising demoniacal powers. Of course the clergy supported the crusade on both sides of the Atlantic. How many lost their lives in consequence of this dread belief cannot now be ascertained.

Although the increase of scientific knowledge has stopped the execution of people on such charges, the belief in demoniacal possession dies hard. Several cases were reported among the peasantry of Germany in the early part of the 19th cent., vouched for by accredited doctors and clergymen.<sup>2</sup>

**10. Possession and revivals.**—With the spread of experimental religion as distinguished from ecclesiastical religion since the Reformation there has been a recrudescence of the ancient belief that ecstatic experiences are the work of the Holy Spirit—a kind of possession. Such ecstasies occurred at times under the preaching of the early Friends in the 17th cent. in England, and were interpreted as manifestations of the power of God.<sup>3</sup> They manifested themselves again in the 18th cent. in England under the preaching of Wesley,<sup>4</sup> and in Massachusetts under the ministry of Jonathan Edwards.<sup>5</sup> They accompanied the Scottish-Irish revival in Kentucky in 1800-03<sup>6</sup> and the revival in Ulster in 1859.<sup>7</sup> They may still sometimes be seen in the meetings of the American Negroes.<sup>8</sup> Enthusiastic revivalists have down to recent times regarded them as striking evidences of divine visitation, though the wisest of them, such as Jonathan Edwards, lost faith in them, and Wesley's judgment finally tended in the same direction. Under Finney and Moody common sense asserted itself and evangelism rose to a more healthy plane, though such phenomena still sometimes appear. Science has taught us that they are due to disordered nerves, and the primitive belief in possession that has survived so long is fading away.

<sup>1</sup> V. Rydberg, *The Magic of the Middle Ages*, pp. 173-200.

<sup>2</sup> See J. L. Nevius, *Demon Possession*, p. 111 ff.

<sup>3</sup> See, e.g., W. C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, p. 187.

<sup>4</sup> Cf. F. M. Davenport, *Primitive Traits in Religious Revivals*, ch. ix.

<sup>5</sup> *Ib.* ch. viii.

<sup>6</sup> *Ib.* ch. vii.

<sup>7</sup> *Ib.* ch. vi.

<sup>8</sup> *Ib.* ch. v.

<sup>1</sup> *HE* v. 16.

<sup>2</sup> Cf. R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, p. 40 ff.

<sup>3</sup> Cf. art. MONTANISM.

<sup>4</sup> See L. Duchesne, *Christian Worship*, p. 298.

<sup>5</sup> *Ib.* pp. 317, 319. <sup>6</sup> *Ib.* p. 328. <sup>7</sup> *Ib.* pp. 306, 312.



az egyes mesterségek sajátos technológiáját is csak *elmesélni* tudták.<sup>252</sup> Azt a nehézséget, hogy nem áll lehetőségemben működő műhelyeket megfigyelni, más települések még iparukat aktívan gyakorló mestereinek munkáját dokumentáló leírások figyelembe vételével ellensúlyoztam, így lehetett olyan rekonstrukciót készíteni, amely így tetten ért még helyi sajátosságokat is.<sup>253</sup>

Míg jómagam nélkülözhetetlennek ítéltam az eleven gyakorlatot bemutató publikációkat figyelembe venni, addig olybá tűnik, Pócs Éva nem tartotta fontosnak, hogy alaposabban megismerje, hogy valójában milyen is az, amikor valaki a megszállottság állapotában van, erről megelégedett adatközlőinek *szavai* alapján képet alkotni – *kiszolgáltatta magát egyrészt azok megfogalmazásainak, másrészt saját prekonceptióinak, vélelmének*. Úgy vélem, érdemes lett volna a másik oldalt, az ördögűzők tapasztalatait is mérlegre tenni. Ehhez jó ideje megfelelő szakirodalom is rendelkezésre áll. 1976-ban egy amerikai ex-jezsuita, illetve egy továbbra is a Jézus Társaságához tartozó magyar szerzetes is közreadott a témában egy-egy tanulságos könyvet,<sup>254</sup> az 1990-es évektől kezdve pedig sorra láttak napvilágot exorcisták beszámolóit tartalmazó kötetek.<sup>255</sup> Ezek egyöntetűen megegyeznek abban, hogy ***a démoni megszállottság amnéziával jár együtt, az illető nem emlékszik, hogy ilyenkor mi történt vele***. Ennek fényében, ha valaki saját megszállottság-élményéről mesél, indokolt fenntartásokkal élni a tekintetben, hogy vajon valóban a legerősebb démoni befolyás, vagyis megszállottság alatt állt-e, illetve mérlegre tenni, hogy mennyire színezi ki mondandóját. Pócs azonban nem vette figyelembe az exorcisták tényszerű esetleírásait, inkább maradt a saját elképzelt megszállottság-kreatúrája mellett.

Pócs koncepciójának részét képezi az archaikus duális térszerkezet tételezése is, amelyet – semmibe véve úgy a tételes teológiát, mint a keresztény élettapasztalatot – kiterjesztett a kereszténységre is, határozottan ezt állítva:

„[az] ember világának két térfelét vagy az Isten (Szentlélek), vagy a Sátán tartja mintegy megszállva (a **circumpossessio/obsessio** általános értelmében) – más lehetőség nincs”.<sup>256</sup>

<sup>252</sup> A módszertani nehézségekről bővebben: Szulovszky 1985.

<sup>253</sup> Ld. Szulovszky 1998.

<sup>254</sup> Martin 1976, Kővári 1976.

<sup>255</sup> Ld. pl. Gutwenger 1992; Amorth 1994, 2009, 2010a; Rodewyk 2001; Fortea 2006; Bamonte 2015, 2016.

<sup>256</sup> E kijelentését Pócs itt a középkorra vonatkozóan fogalmazta meg (Pócs 2003b: 114), azonban más munkái tanúsága szerint e korszaknál tágabban, évszázadoktól függetlenül, általános érvényűnek tartja ezt a modelljét (ld. pl. Pócs 2003a).

E megfogalmazást alighanem az magyarázza, hogy csupán az Istenre és az ördögre vonatkozó narratívákra szűkült le a figyelme, s így ezeket abszolutizálta. Ezáltal ugyanazt a hibát követte el, mint amikor például egy népesség egészségügyi állapotát csupán csak a kórházi zárójelentések alapján rajzoljuk meg, nem véve tudomást azok sokaságáról, akik egyáltalán nem szorulnak orvosi kezelésre. Pócs túlzó duális oppozíciója egyszerű és alapvető cáfolatát a folklorista Horváth Sándor – egyik dolgozatomat véleményezve – ekként fogalmazta meg: „*Ha elfogadjuk a kizárólag megszállott emberek létezését, nem lehetne ateistákkal találkozni*”.<sup>257</sup>

A két pólus között van kifejezett transzcendens hatástól mentes létter is. *Isten vagy az ördög erőteljes befolyása alapvetően rendhagyónak számít, nem pedig hétköznapi normának.* Hiába szeretnének az Istennek átadott életű emberek állandóan Isten jelenlétében lenni, erre ugyan lehet törekedni, ám itt e földön ez a Teremtőnek többnyire csak időszakos ajándéka, ezért is hasonlítják a szentek sivataghoz vagy – Keresztes Szent János (†1591) nyomán – sötét éjszakához azt az állapotot, amikor tartósan nem érzik Istennel közösségben magukat.<sup>258</sup> De akár lehetni utalni a pünkösdi vagy karizmatikus megújulásról szóló gazdag irodalomra is, amelyből ugyancsak kitűnik, hogy például az ún. *kenet* nem állandó állapot,<sup>259</sup> az jó esetben az aktuális szolgálathoz kapcsolódó isteni ajándék. Természetesen egy kutató minden további nélkül alkothat valamely jelenségről olyan modellt, amelyik – mint a jelen esetben – különbözik a teológiai antropológia emberképétől, azonban egy tudóstól elvárható lenne, hogy egyrészt érvekkel is alátámassza, miért nem veszi figyelembe a keresztény tapasztalatot az erőteljes transzcendens befolyás rendkívüli mivoltáról; másrészt, hogy utaljon arra, létezik az övétől eltérő modell is.

Itt indokolt kitérni Vargyas következő megjegyzésére:

„nehezen érthető, hogy ha »a háromszoros ráfűvés jelzi a sátán kiűzését« a keresztelendőből (Müller, 1926: 61–62., idézi Sz. J. 166. p.), akkor ez miért »nem jelenti távolról sem azt, mintha az Egyház a keresztelendőben ördögtől megszállottat látna. Azonban az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van. Ezt akarja az exorcizmus megtörni« (Müller, 1926: 63–64., idézi Sz. J. 167. p.). Az, hogy saját teológiai magyarázatában a szerző nem érzékeli az ellentmondásosságot, magyarázható. De hogy Sz. J., a tudományos kutató épp a maga alátámasztására hozza fel ezt a passzust, már meglepő”.<sup>260</sup>

<sup>257</sup> Horváth Sándor 2017. december 16-án kelt lektori véleményéből.

<sup>258</sup> Keresztes Szent János 1999., ld. még Körner 2013.

<sup>259</sup> Az erre való törekvésekről ld. pl. Hinn 1992.

<sup>260</sup> Vargyas 2014: 203–204.

Valójában nincs itt semmi ellentmondás, a kavarodást a Pócs-féle megszállottság definíció és a bibliai antropológia, illetve a kereszténység behatóbb ismeretének a hiánya okozza.

Az a keresztény felfogás, amely e világ fejedelmeként emlegeti a sátánt, csupán egy markáns tényezőt nevesít, amiből egyáltalán nem következik az, hogy az embert születésekor vagy még előtte az anyaméhben megszállja az ördög. (Ez egyébként egyet jelentene a választási szabadságának, illetve akarat szabadságának a lenullázásával, a természetfeletti entitások mechanikus játékszerévé való degradálásával.) Úgy vélem, könnyen belátható: az a kijelentés, hogy egy ember valaki(k)nek a hatalma alatt áll, rendszerint nem jelenti egyúttal azt is, hogy a hatalmat gyakorló(k) fogságában lenne, korlátozva személyes szabadságában. Persze, ilyen is előfordulhat, ám jó esetben egy állam polgárainak többsége nem szokott kollektíve börtönbe vetve lenni, tehát ez nem tekinthető általános állapotnak. Gondolom, senki sem tekinti magát megkötözött fogolynak pusztán azért, mivel például adót kell fizetnie, mert rá is vonatkoznak a korábbi, illetve a jelenlegi hatalmat gyakorlók által alkotott, napjainkban is hatályos törvények, amelyek többek között előírják bizonyos jövedelmek után az adófizetés köteleességét. Egy másik példa talán még világosabbá teszi a helyzetet. A különböző anyagokra jellemző fajsúly – vagyis egy adott anyag súlyának és térfogatának a hányadosa – objektív adottság, tudományosan kiszámolható és igazolható tény. Az emberi test fajsúlya valamivel nagyobb, mint a vízé, ez tehát a vízben elmerülésre predesztinálja. Mégis, meglehetősen furcsán néznénk arra a tudósra, aki az emberiséget potenciális vízihullaként jellemezné, s nem akarna tudomást venni arról, hogy a fajsúly általi meghatározottság dacára meglehetősen sokan képesek külső eszköz nélkül is a víz felszínén fennmaradni, mi több: huzamosabb ideig abban haladó mozgást végezni (ld.: *úszás*).

„Ami a vallás kutatásának módszerét illeti: minden kurzusunkban hangsúlyoztuk, hogy a megközelítésünk holisztikus törekvésű, azaz a jelenségeket összefüggéseikben vizsgálhatjuk-elemezhetjük; csak így jöhetünk rá pl. a funkcióváltásra, tartalom és forma viszonyára stb.”

– szögezi le a vallásantropológiai bevezetésében Boglár Lajos.<sup>261</sup> Ennek fényében különösen meglepő, hogy Vargyas megreked a vallási jelenségek felszínes értelmezésénél, a formai elemeknél, s nincs tekintettel az esetleges tartalmi változásokra. Ha már a jelek szerint nincs tisztában a keresztény antropológia, a bibliai emberkép alapvonásaival, s nem veszi a fáradságot egy kis

<sup>261</sup> Boglár 1995: 4.

liturgia-történeti kutakodásra vagy legalább egy teológiai kézikönyv fellapozására, érthetetlen, miért nem merül fel benne, hogy egy csaknem kétezer éves múltra visszamenő szertartásnak lehet olyan eleme is, amelynek eredeti funkciója megszűnt, s már huzamosabb ideje csak szimbolikus jelentéssel bír? Számos nyelven, így magyarul is jó néhány olyan ismeretterjesztő mű látott napvilágot, amelyik az egyházi szertartások jelentését, értelmét elmagyarázzák.<sup>262</sup> 1969-es első változata óta *Rupert Berger*nek több kiadásban és több nyelven – 2008-ban magyarul is – megjelent a kiváló liturgikus lexikona; nem véletlen, hogy a német nyelvterületen a Herder Kiadó gondozásában. Ebből többek között az is kiderül, hogy az egyház gyakorlatában az exorcizmus olyan, „Isten segítségül hívásával, az istenellenes hatalmakhoz intézett parancs”, amely nemcsak arra irányulhat, hogy azok egy személyt vagy dolgot *hagyjanak el*, hanem felszólíthat a megnevezett személy vagy dolog *elkerülésére* is.<sup>263</sup> Tehát az exorcizmus szertartásának a ténye egyáltalán nem jelenti azt, hogy ott feltétlenül démoni megszállottságot tételeznek.

Ahogy a szócikkben olvasható, az exorcizmus alapjául az a tapasztalat szolgál, hogy

„istenellenes hatalmak uralkodnak a világban (1Kor 2,8; Ef 6,12), és hatalmuk a megszállottság formájában alkalmanként nyilvánvalóvá válik. Eleinte ilyen megszállottakon végezték az exorcizmust, később a keresztségre jelentkezők (katekumenátus, scrutium) részére is bevezették. Ez a keresztség döntés jellegére utal, mint átlépésre a sötétség sátáni birodalmából Krisztus fényébe. Végül az exorcizmust alkalmazták még olyan tárgyakra is, amelyeket istentiszteleti használatba vettek (keresztvíz, szenteltvíz és olajok). Az Istenellenes hatalmak közvetlen megszólításához exorcisztikus cselekedetek is társultak, mint ráfújás (rálehelés), kézrátétel, kereszttel való megjelölés, keresztelendőik olajával vagy nyállal való megkenés (Effata-rítus), a ruha levétele, a fej befedése, exorcisztikus ételek fogyasztása (só)”.<sup>264</sup>

Ahogy a szerző hangsúlyozza, e cselekedetek emberileg megfoghatóvá és kifejezhetővé kívánják tenni a hívő átlépést a gonosz hatalmából Isten uralmába.

Eleinte a keresztelés szertartásának még nem volt része az exorcizmus. Ennek a bevezetése a különböző ókori beavatási rítusokon átesett, a kereszténységbe betérni szándékozó felnőtteknél vált indokolttá. A kereszténység

<sup>262</sup> A régebbi magyar irodalom reprezentánsai, illetve az azokra ható külföldi előképek: Rippel 1754, Pelliccia 1780–1785, Rátz 1823, Binterim 1825–1833, Szaniszló 1847, Lonovics 1857.

<sup>263</sup> Berger 2008: 130.

<sup>264</sup> Berger 2008: 130–131.

államvallássá válásának időszaka után az exorcizmus része már formális, átvitt értelmű cselekedetté vált. Amint a Berger-féle liturgikus lexikon lapjairól is kiderül, hosszú évszázadokon keresztül a kiskorú gyermekek keresztelésének nem volt külön rítusa, egész egyszerűen a felnőttkeresztség szertartását használták, és a keresztelendővel úgy beszéltek, mintha felnőtt lenne. Alapjaiban nem változott ez az 1614-ben bevezetett *Rituale Romanum* szertartáskönyvében sem: noha ebben már volt külön rítus a felnőttek, s külön a gyermekek megkeresztelésére, ám ezek gyakorlatilag csupán a régi szövegek és rítusok rövidített változatai voltak.<sup>265</sup> Tehát a gyermekkeresztség terjedésével a felnőtt, nem ritkán különböző misztériumvallásokból megtért katekumenek számára megfogalmazott, exorcizmust is tartalmazó szertartás szövegét használták a kisgyermekek esetében is.

Úgy vélem, az ismertetett történeti adatok fényében nyilvánvalóvá vált, pusztán abból a körülményből, hogy a keresztelés szertartásának része az exorcizmus, félreértés olyan következtetést levonni, miszerint „*az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van*”.

Nincs mit csodálkozni azon, hogy a II. Vatikáni Zsinatot követően a liturgia megújítása során a keresztelés szertartáskönyvéből elmaradt a ráfúvás, illetve az ördögűzés mozzanata. Korántsem azért történt ez, mert az egyház emberképe, illetve az ember és természetfölötti viszonya jellegéről, az ember akaratszabadságáról vallott tanítása alapvetően megváltozott volna, hanem egyszerűen a szertartás sallangmentesítése valósult meg.

Meglepett, hogy Mohay ezt írta hozzászólása 9. lábjegyzetében:

„Az érvelés egyik iránya Pócs Évának azt a felfogását igyekszik cáfolni, mely szerint a keresztelő ördögűzés lenne, azon az alapon, hogy túlságosan régi szakirodalomra hivatkozik. Hadd idézzem a hivatalos tanítást, a Katolikus Egyház Katekizmusát: »Az ördögűzés egyszerű formában jelen van a keresztelés szertartásában. « (...) Nincs (...) megsejtés, hogy ez csak szimbolikus lenne, sem az, hogy ez a »pogányságból« megtértekre vonatkozna».”<sup>266</sup>

Interpretációjával ellentétben a dolgozatomban nemhogy nem tagadtam azt, hogy a keresztelés szertartásának része az egyszerű ördögűzés, hanem azt hangsúlyoztam,

„Pócs Éva azon beállítását, amely lényegében egyenlőségelet tesz az exorcizmus és a keresztelés rítusa közé, maguk a szövegek nem támasztják alá”,

illetve:

<sup>265</sup> Berger 2008: 152.

<sup>266</sup> Mohay 2014: 211. 9. jegyzet.

„a keresztelés rítusa jóval több volt holmi ördögűzésnél”.<sup>267</sup>

Önmagában véve nem az a bajom, hogy Pócs olykor „túlságosan régi” szakirodalomra hivatkozik. Mohay vélelmével szemben Pócsnak többek között azt a felfogását igyekeztem megcáfolni, amely szerint

„az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van”.

Igencsak csodálkoznék, ha Pócs ezen értelmezésének alátámasztására Mohay tudna tanítóhivatali megerősítést találni. A Katekizmus 1237. pontjában többek között ez áll a keresztség szentségéről mint a kereszteny beavatás szertartásáról:

„Mivel a keresztség *jelzi* a bűntől és annak sugalmazójától, az ördögtől való megszabadulást, egy (vagy több) ördögűző imádságot mondanak el a jelölt fölött”.<sup>268</sup>

Megítélésem szerint a szövegben a „jelzi” szó elég egyértelműen mutatja, hogy itt az exorcizmus szimbolikus formájáról van szó. Ismerve katolikus kötődését, igazán meglepett, hogy a jelek szerint Mohay nincs tisztában a keresztelés szertartása részét képező exorcizmus és az ún. ünnepélyes ördögűzés közti különbséggel. Ha az általa idézett mondat szövegkörnyezetét, a Katolikus Egyház Katekizmusának 1673. pontját figyelmesen elolvasta volna, erre vonatkozóan is talált volna szabatos eligazítást:

„Amikor az Egyház nyilvánosan és hatalma teljével Jézus Krisztus nevében kéri, hogy egy személy vagy egy tárgy védelmet élvezzen a Gonosz erőivel szemben, és hatása alól mentesüljön, akkor ördögűzésről van szó. Jézus ezt gyakorolta, az egyház az ördögűzés feladatát és erre a hatalmat tőle, Jézus Krisztustól kapta. Az ördögűzés egyszerű formában jelen van a keresztelés szertartásában. Az ünnepélyes, más néven »nagy« ördögűzést (exorcizmus) csak a püspök különleges engedélyével ellátott pap végezheti. Óvatosan kell eljárni, valamennyi, az Egyház által föllállított szabályt szigorúan betartva. Az ördögűzés a gonoszlelkek kiűzését célozza, vagy a megszállottságtól akar megszabadítani, és ezt Jézus hatalmával teszi, amit ő az Egyházra bízott. Más a helyzet a betegségek, főként a pszichikai betegségek esetében, amikor is a gyógyítás az orvostudományra tartozik. Fontos tehát az ördögűzés végzése előtt megbizonyosodni arról, hogy valóban a Gonoszlélek jelenléte áll fenn és nem egy betegség”.<sup>269</sup>

Az idézett passzusból is kiviláglik, hogy a keresztség szertartása során az ördögűző imádság elmondásakor (ld.: *egyszerű exorcizmus*) az Egyház nem tekint úgy a keresztelendőkre, mintha azok az ördögtől valóban megszáll-

<sup>267</sup> Szulovszky 2014a: 168.

<sup>268</sup> KEK 1984: 262. (Kiemelés tőlem. – Sz. J.)

<sup>269</sup> KEK 1984: 342.

lottak lennének, máskülönben nem végezhetné ezt a szertartást bármely felszentelt pap vagy éppenséggel diakónus. A ténylegesen fennálló démoni befolyás megszüntetését célzó imádságokat (ld. *ünnepehelyes* vagy *nagy exorcizmus*) viszont csak püspök, vagy a püspöktől erre felhatalmazást kapott pap mondhatja el. A római katolikus szabályozás – az ortodox egyház gyakorlatától eltérően – azért korlátozza az exorcisták körét, hogy a visszaélések elkerülése érdekében csak rátermett és felkészült papok végezzék e sajátos lelkipásztori szolgálatot.

Az a körülmény, hogy a jelek szerint még az elkötelezett katolikus értelmiségi számára sem világos az egyházi nyelv distinkciója az ördögűzés kapcsán, úgy vélem, a világos és egyértelmű fogalomalkotás elsőrendű fontosságára hívja fel a figyelmet a világi tudományok területén is.

3.) „*A keresztfelő megtisztító szertartása – mintegy a Szentlélek általi megszállása – révén lesz csak alkalmas arra, hogy a keresztények (ilyen értelemben Szentlélektől megszállottak) közösségének tagjává válják.*”

Pócs Éva ehhez tartozó lábjegyzetében ez áll:

„A keresztfelő az újszülöttet az ördög tartja megszállva, e szertartás révén a Szentlélek szállja meg”.

Azt gondolom, mindenki furcsán nézne arra a meteorológusra, aki a trópusi csapadékviszonyokról beszélve folyton csak havat emlegetne arra hivatkozva, hogy hidegebb égövön az eső egyik lehetséges előfordulási formája a hó. Jellegét tekintve ehhez hasonló Pócs idézett megfogalmazása. Nincs olyan keresztény egyházi értelmezés, hogy a keresztség révén „Szentlélektől megszállott” állapotba kerülnek a megkereszteltek, s magukra sem tekintenek úgy, mint „Szentlélektől megszállottakra”. Jőmagam falun nőttem fel, s a Kárpát-medence jó néhány településén megfordultam már, de eddig sehol sem találkoztam olyan keresztény falusi asszonnyal vagy férfival, aki azt mondta volna, hogy a keresztség az Szentlélektől való megszállottsággal járna.

A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás korábban felvázolt emberképével összeegyeztethetlen a professzor asszony idézett állítása. Ahogy a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta, a szabadság az emberben lévő isteni képmás jele, s az ember méltósága megkívánja, hogy tudatos és szabad választással, vagyis személyesen cselekedjék (DS 4317).<sup>270</sup> De a mai keresztények, még a Szentlélek kiáradásáért és ajándékaiért buzgón imádkozó pünkösdistá gyü-

<sup>270</sup> Denzinger–Hünemann 2004: 879–880.

lekezetekhez, karizmatikus közösségekhez tartozók sem érzik úgy, illetve mondják azt, hogy a „Szentlélektől megszállottak” lennének. Ha egy kutató ennek ellenére így vélekedik, megteheti, de az ilyen beállítás ellentétes mind az autentikus keresztény tanítással, mind pedig a megélt keresztény tapasztalattal.

4.) A már hivatkozott lábjegyzet további részében ezt írta Pócs Éva:

„A **pap lélegzete által** a víz és olaj is szent, Szentlélektől megszállott lesz, és ördögűző hatalmat nyer”.<sup>271</sup>

Talán ez idézet mutatja a legélesebben Pócs narratívájának – megítélésem szerint – alapvető hibáját, torzító egyoldalúságát. Míg például *Mircea Eliade* úgy írja le a különböző vallások szerkezetét, hogy egyúttal bemutatja azt is, hogy az adott valláshoz tartozók mit gondoltak az egyes cselekvésekről, mit miért tettek,<sup>272</sup> addig Pócs erről hallgat, és nem teszi egyértelművé, hogy hol tér el értelmezése az émikus magyarázattól. Ugyanis *önkéntesen teremt ok-okozati kapcsolatot a szertartás egyes alkotóelemei között: a rálehelés gesztusának olyan magyarázatot ad, amelyet maguk a szertartást végzői nem vallanak*. Itt egyáltalán nem a keresztény egyház változó nézeteiről vagy a római katolikus és ortodox tanításbeli különbségekről van szó, ahogy ezt Pócs beállítani próbálta. Nem ad felmentést az önkényes értelmezésre az ortodox egyházban olykor előforduló papi mágia gyakorlata sem. Természetesen a kutató értelmezheti másként egy szertartás mozzanatait, mint maguk az érintettek, de akkor tisztázni kell, hogy mi az *émikus* értelmezés, s azt milyen megfontolások szerint bírálja felül, értelmezi át a kutató *étikus* megközelítése, mi indokolja, hogy mágikus gondolkodást tételez fel ott, ahol a pap a szertartást annak tudatában végzi, hogy ő pusztán csak eszköz, nem ő cselekszik. A feladata mindössze annyi, hogy kéri Isten Lelkét, hogy az cselekedjen. Ez a hozzáállás, ez a lelkület éppen ellenkezője annak, amit a mágia fémjelez. A mágikus eljárást végző személy a saját akarata szerint kívánja befolyásolni a történéseket, akár kényszerítő eszközöket, praktikákat is igénybe véve.<sup>273</sup> Érthetetlen számomra, hogy e lényeges momentumra miért nincs tekintettel a professzor asszony, holott ha valaki, akkor ő tisztában van a mágikus eljárás mibenlétével, hiszen ő jegyzi a „Magyar Néprajzi Lexikon” vonatkozó szócikkét, s a „Magyar Művelődéstörténeti

<sup>271</sup> Pócs 2001a: 185–186. 197. jegyzet. [Kiemelés – Sz. J.]

<sup>272</sup> Vö. pl. Eliade 1994–1997. I–III. k.

<sup>273</sup> A keresztény hit és a mágia alapvető különbségeiről: Kovács 2006.



Lexikon”-ban is ő összegezte a népi mágiával kapcsolatos legfontosabb tudnivalókat.<sup>274</sup>

Ide kívánczik még egy megjegyzés. Még ha rendesen, ünnepélyes kerektek között a pap (illetve a latin egyházban esetleg a diakónus) végzi is, a keresztelésnél olyannyira nem a keresztelő személye számít, hanem Jézus erre irányuló felszólítása (Máté 28,19), hogy ha a szükség úgy hozza, bárki – tehát nem-keresztény is! – elvégezheti. Ekkor is érvényes lesz a keresztség, csupán el kell mondania a szertartás e szavait: „*Én megkeresztellek téged, XY, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében!*”, s vízzel le kell öntenie a keresztelen-dőt.<sup>275</sup>

Pócs Éva négy főbb kijelentésének újbóli mérlegelése után kénytelen vagyok megállapítani, hogy ezeket továbbra is tévedéseknek, tarthatatlan vélelmeknek tartom. S nem győztek meg a hozzászólásában előadottak Krisztus ördögűzéseinek lehetséges előképeiről sem.

5.) „*Természetesen a keresztelő ördögűző szertartása is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott. (...) Az ördögűző kézikönyvek fő hivatkozási alapjai Krisztus ördögűzés-esetei voltak, ami nyilvánvalóan kereszténység előtti hagyományra utal vissza*” – írja.<sup>276</sup>

Vitathatatlan vallástörténeti tény: az emberi közösségek szinte a kezdetektől küzdenek valamilyen formában a gonosznak felismert szellemi hatások ellen. Nehéz helyzetben van az, aki kétezer évnél korábbi időszak exorcizmusairól szeretne megbízható képet kialakítani. A Jézus előtti korok ördögűzéseiről ugyanis meglehetősen kevés írásos adat maradt ránk, s azok is gyakran töredékesek, s legfeljebb rövid teljes formulákat őriztek meg. Az óegyiptomi ördögűző ráolvasások egy részét leszámítva és a kumráni szövegek kivételével az ismert adatok Jézus-korabeliek, vagy többségükben még későbbi időkből valók.<sup>277</sup> Ahol pedig rendelkezésre áll használhatóbb leírás – például *Flavius Philostratus*-nál (kb. Kr. u. 170–240) és a Kr. u. 120 körül született *Lukianos*-nál<sup>278</sup> –, ott rendre kimutatható a kapcsolat Jézussal vagy a keresztényekkel.<sup>279</sup> Éppen ezért jómagam azoknak a szakembereknek a véleményét osztom, akik nem tartják megalapozottnak Jézus ördög-

<sup>274</sup> Pócs 1980., 2007a.

<sup>275</sup> Babos 1975:108–109., KEK 1256. pont. (265. old.)

<sup>276</sup> Pócs 2001a: 185–186. [Kiemelés – Pócs Éva]

<sup>277</sup> Vö. Twelftree 2007: 36–45.

<sup>278</sup> Lukianosz 1974: 291., Twelftree 2007: 45.

<sup>279</sup> Gál 2017: 294.

űző tevékenységének vallástörténeti előzményekből való származtatását. Ahogy egyikük rámutat,

„valószínű, hogy az ókori tényleges pogány ördögűzési adatok szegényessége éppen azzal a ténnyel függ össze, hogy széltében-hosszában léteztek szelleműző erőfeszítések, de valódi eredményesség híján. Ezt a feltevésünket az első négy század egyházatyái pontosan megalapozzák, mert sokszor térnek ki arra, hogy a pogányok mennyire csodálkoznak az egyház ördögűző csodái nyomán, miközben náluk ilyen eseményekről nem tudni, csupán a gonosz démonok létéről beszélnek s a miattuk történő szenvedésekről. Jézus újdonságát és különlegességét tehát abban is valóságosnak tartjuk, ami az ördögűzéseit és azoknak az eredményességét illeti a hasonló, megelőző vagy kortárs gyakorlatokkal, különösen a pogányokkal szemben. Az ő, valamint tanítványainak s az Egyháznak eme szolgálata ezen a téren egyedülálló, magyarázatát kívülről nem találhatjuk meg, de az állítható, hogy ez a sikeres gyakorlat hatott a 2–3. századi zsidóságra és pogányságra is”.<sup>280</sup>

Jézus ördögűzéseinek a korabeli zsidó ördögűzők gyakorlatával való összevetése azt mutatja, hogy igenis vannak lényeges különbségek. Olyan vonások, amelyek sajátosan Jézushoz köthetők, s nem vezethetők le valamely előzményből. Olybá tűnik, Pócs teljesen tagadja ezek létét. *Graham H. Twelftree* egyik tanulmányában öt olyan sajátosságot sorol fel, amelyek megkülönböztették Jézust a kortárs zsidó ördögűzőktől: 1.) mentesség a technikai eszközök használatától (pl. égő tömjén, amulettek, gyógyfüvek, stb.), 2.) a sikeres ördögűzés demonstrálásának elutasítása, 3.) az ima mellőzése Jézus ördögűzései során, 4.) visszautasítása annak, hogy segítségül hívjon más tekintélyeket (pl. Salamont, Isten Szellemét, angyali erőket), 5.) mentesség a megkötő formula használatától.<sup>281</sup> Összességében elmondható, hogy Jézusnak nem volt szüksége támogatásra, formulákra, külső segítségre.<sup>282</sup> Soha nem más valaki nevében, hanem önnön tekintélye által utasította távozásra a démonokat,

„de történhetett, hogy elég volt őt megérinteni (vö. Lk 6,18–19), sőt, olyan is, hogy távolból szabadult meg a megszállott (Mk 7,25–30; Mt 15,2–28). Az utóbbira a pogány gyakorlatban sehol sincs példa a démonűzéseknél nevezett vallási jelenségek körében”

– mutat rá magisztrális összegzésében Gál Péter.<sup>283</sup>

<sup>280</sup> Gál 2017: 295.

<sup>281</sup> Twelftree 1986: 383–385; Vö. Twelftree 1993; Dunn–Twelftree 1980: 212.

<sup>282</sup> Vö. Léon-Dufour 2008: 464.

<sup>283</sup> Gál 2017: 318.

Figyelemre méltó és sokatmondó az a körülmény, hogy míg más vallások közegeiben az emberek rettegtek a démonoktól, addig az evangéliumok, az Apostolok Cselekedetei, az újszövetségi levelek és az ókeresztény irodalom egybehangzó tanúsága szerint akik Krisztus követői, vagyis keresztények lettek, egyáltalán nem féltek a démonoktól, hanem éppen ellenkezőleg:

„a démonok rettegéséről olvashatunk, akik félnek Jézustól, az apostoloktól és az igazi keresztényektől”.<sup>284</sup>

Az Újszövetség leírásai a názáreti Jézus *személyes ellenfelének*, az Isten országa akadályozóinak tekintik a sátánt és démonait. A Jézus általi legyőzésük *eszkatologikus jelentőségű*, nem pedig egy vándor csodagyógyító partikuláris esete.<sup>285</sup> Meglehetősen egyedülálló, messzemenően „előkép” nélküli, hogy valaki úgy tekintsen ördögűző tevékenységére, mint Jézus, miszerint e cselekedeteinek eszkatologikus üzenete van (vö. Márk 1:14-15). Erre az igen lényeges körülményre Pócs Éva nincs tekintettel, holott ezt a professzor asszony által hivatkozott *Otto Böcher* is nyomatékkal hangsúlyozza:

„Nyilvánvaló, hogy az ördögűző Jézus aktivitása elválaszthatatlan egységben van az ő eszkatologikus öntudatával.”<sup>286</sup>

Az is elgondolkodtató, hogy másokkal ellentétben nemcsak a maga korában és legfeljebb még egy-két következő nemzedék körében élt exorcista működésének az emléke, hanem a tekintélyére hagyatkozva, az ő nevében még kétezer év múltán is hatékonyan végzik ezt a szolgálatot.

A „*nyilvánvalóan kereszténység előtti hagyományra*” utaló megfogalmazáshoz annyit érdemes még megjegyezni: 1990-ben megjelent kiváló könyvében *Jonathan Zittel Smith* meggyőzően feltárta,<sup>287</sup> hogy az Újszövetség modern kritikai megközelítésének kezdetén nagyon is működtek bizonyos tudományon kívüli polémikus érdekek. Egyesek, annak érdekében, hogy a keresztény meggyőződés és praxis folyamatossága ellen érveljenek, azt próbálták kimutatni és elhitetni, hogy a keresztényi hitet és gyakorlatot nem keresztény források, hanem jelentős mértékben pogány vallási hagyományok formálták.<sup>288</sup>

<sup>284</sup> Bamonte 2016: 139.

<sup>285</sup> Marconcini 1992: 275.

<sup>286</sup> Idézi Marconcini 1992: 275.

<sup>287</sup> Smith 1990.

<sup>288</sup> Hurtado 2008b: 21.

### III. „ISTENI ÉS DÉMONI MEGSZÁLLOTTSÁG”?

#### Kiinduló megfontolások 3.

A „*megszállottság*” mibenlétét Pócs Éva egy lexikon-szócikkében ekképpen összegzi:

„A természetfeletti való kommunikáció egyik alapformája. Pszichológiailag a megszállottságélmény a módosult tudatállapotok valamely fokán, ill. transzban jön létre. Olyan élmény, ill. magyarázat kísérte pszichobiológiai állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, mely be is léphet a testébe, benne lakhat, míg máskor csak ott van körülötte, kívülről támadja. (...) A szellemek (természetszerűleg »rossz« démonok) erőszakos, támadó behatolásának legfontosabb és legátfogóbb típusa a keresztény Európában az ördögi megszállottság. (...) Isteni megszállottságról van szó, amikor az istenség a testbe mint egy szent edénybe behatol, ami gyakran egyidejűleg unio mystica, misztikus egyesülés is”.<sup>289</sup>

A szerző lényegében kritikátlanul átveszi az Ernst Arbman, Erika Bourguignon, Vincent Crapanzano, Loring M. Danforth, Felicitas D. Goodman, Nils G. Holm, Traugott Konstantin Oesterreich, Gilbert Rouget és Anna-Leena Siikala nevével is fémjelzett „szokásos” rendszerezést,<sup>290</sup> amikor a jelenség három csoportját különbözteti meg: a) *démoni megszállottság*, b) *isteni megszállottság* (ideértve az *unio mystica* jelenséget is),<sup>291</sup> c) *médiumizmus*.<sup>292</sup>

A keresztény olvasó számára legalábbis meghökkentő, hogy a jeles szerző – említett tudóstársaihoz hasonlóan – minden skrupulus nélkül képes egyenlőségjelet tenni úgymond „az isteni és a démoni megszállottság” közé.<sup>293</sup> Mivel a szócikk további részeiben, illetve vonatkozó tanulmányaiban Pócs Éva olyan fogalmakat használ (pl. *possessio*, *obsessio*), ame-

<sup>289</sup> Pócs 2007b: 358–359. Vö. Pócs 2001b: 120., 2005: 84.

<sup>290</sup> Vö. Pócs 2001b: 120, 134.

<sup>291</sup> Pócs 2005: 85.

<sup>292</sup> „Ezek szokásos csoportosítása a szellemek mibenléte és az ember–szellem viszony irányulása alapján:

a) a szellemek támadó behatolása, erőszakos uralkodása (ezek természetsszerűleg „rossz” démonok, a halotti megszállottság részben idetartozik);

b) isteni megszállottság, amikor az istenség az embert pártfogásába veszi, uralma alá hajtja, illetőleg a testbe mint egy szent edénybe hatol;

c) a médiumizmus (*mediumship*, *mediumism*), amikor az ember mintegy közvetítő edénye egy másik ember vagy a közösség felé az istenség vagy a szellemek akaratának, illetve üzenetének, divináció esetében az emberek kérdéseire adott válasznak.” Pócs 2001b: 120. – Angol változata: Pócs 2005: 85.

<sup>293</sup> Pócs Éva tisztában van ugyan a két jelenség eltérő vonásaival, ám megítélésem szerint ezt nem hangsúlyozza eléggé. Vö. Pócs 2001a: 137–138.

lyek keresztény vallási eredetűek, különösen terhes és téves dolog kihagyni a téma tárgyalása során az illetékes teológia véleményét. A „megszállottság” kiterjesztése, az „isteni megszállottság” kategóriája súlyos fogalomzavar.<sup>294</sup> Aki valamelyest is járatos a kereszténység világában, megütközhet rajta, hogy a keresztény hit egyik csúcsa, az *unio mystica* egy szintre kerül a démoni megszállottsággal, illetve a „*médiumizmusnak*” nevezett gyakorlattal. Ha a keresztény szakirodalomban is jártas lenne a szerző, akkor bizonyára másképpen fogalmazott volna, s így elkerülhetett volna jó néhány csapdát. Megítélésem szerint ugyanis:

- 1.) a természetfölötti tényezők emberre gyakorolt hatásaival kapcsolatban megtévesztették a nyelvi kifejezések, amikor az ún. megszállottságot szimplán térbeli, az emberi testben lezajló jelenségként értelmezi.
- 2.) az embert mint a természetfölötti „edényét” megjelenítő beszámolók adalékokat jelenthetnek ugyan ahhoz, hogy a kutatók az isteni és a démoni hatásokat tipológiailag egymás mellé sorolják, azonban a hatások merőben eltérő jellege és következményei teljesen ellene szólnak az ilyen tipologizálásnak.
- 3.) a mai keresztény tapasztalat, a démoni és az Istentől jövő hatások és megnyilvánulások közelebbi megismerése segíthet a történeti dokumentumok értelmezésében. A két merőben eltérő gyökerű és sajátosságú transzcendens-jelenség tipológiai Prokrusztész-ágyba erőltetésének kényszerétől eltérítheti a kutatókat, ha megismerik a recens anyagot, köztük napjaink exorcista gyakorlatát, illetve az erről szóló beszámolókat.
- 4.) bármennyire tetszetős is, teljes félreértés a megszállottságot a természetfölöttivel való kommunikáció egyik alapformájaként beállítani.

Ha valaki a kereszténység közegében a megszállottság mibenlétét keresi, indokolt alaposabban megvizsgálni az Újszövetség vonatkozó szövegeit. A Biblia nyelve látszólag ellentmondásos kifejezéseket használ az ember és a tisztátalan lélek (démon) között viszony leírása során. Jól szemlélteti ezt Márk evangéliumának Jézus nyilvános kafarnaumi fellépéséről szóló beszámolója. „Volt a zsinagógájukban egy ember a tisztátalan lélek hatalmában” (Mk 1,23). Az „ember a tisztátalan lélek hatalmában” a görög szövegben *anthróposz en pneumatí akathartó*, amit akár úgy is lehetne fordítani, hogy „ember tisztátalan lélekben”, vagyis: *az ember van a démonban*. Célszerű azonban

<sup>294</sup> E fogalom használatáról ld. pl. Caciola 2003: 54–57.

szem előtt tartani, hogy az *en+dativus* szerkezetet szokás volt *állapothatározóként* használni.<sup>295</sup> Amikor Jézus parancsolt a démonnak, akkor a görögben *ekszélthe ekxz autou*, azaz „menj ki belőle” kifejezés olvasható (Mk 1,26). Vagyis: *a démon van az emberben*. Ahogy a katolikus teológus, Kovács Gábor rámutat, nem egyszerű térbeli viszonyról van szó, mintha a démont úgy tartalmazná az ember teste, mint a reggelire evett rántottát. Ha azt állítjuk róla, hogy „valahol van”, az annyit jelent, hogy *a tér bizonyos részén tevékenységet fejt ki*.<sup>296</sup> Épp így az „Isten országa” (*baszileia tou Theou*) (pl. Lk 17,20-21) kifejezés sem földrajzi kategóriát fejez ki, hanem *viszonyt*: Isten (dicsőséges) uralmát az egyén életében, s ugyanezt jelenti az „Istenben élni”, „Istenben maradni” (Jn 3,21, 1Jn 4,15-16) megfogalmazás is.

Már a korai szövegek, az egyházatyák írásai is világosan megfogalmazzák a kereszténység alapállását, sajátosságát a más vallásokkal, korabeli pogány világnézetekkel szemben. (Olykor egyértelműbben, mint napjaink egyik-másik teológiai áramlata.) Ahogy például Vanyó László rámutat, a görög felfogásban Isten és a világ két egymáshoz rendelt, szimmetrikus valóság, a viszonyuk reverzibilis: mindegy, hogy Isten–világ vagy világ–Isten viszonyról beszélünk, míg a keresztény teológiában ez egyáltalán nem mindegy. Itt ugyanis a világ Istenhez van rendelve, de Isten nincs a világhoz rendelve. A teremtmények mind rászorulnak Istenre, míg Isten egyetlen teremtményre sem szorul rá. Így mutatkozik meg a nagy különbség a császárkori filozófia istenmegismerésre vonatkozó tanítása és a keresztény tanítás között, mely szerint Isten megismerhető műveiből. Az első szerint azért ismerhető meg, mert Isten *jelennvaló* a művein belül, az utóbbi, a keresztény tan szerint azért, mert *ő maga meg akarja ismertetni magát*. Tehát semmiképpen sem azért, mert Isten és a világ összemérhető volna. Ahogy Alexandriai Kelemen fogalmazott: Isten „túl van az egy-en”. „A sajátosan keresztény istenismerethez nem elég a létanalógia (»analogia entis«), mely létezését feltárja tényszerűen, de milyenségét nem mutatja meg, és személyes kapcsolatot sem jelent Istennel. Ehhez szükséges a kinyilatkoztatás, az üdvörtönet, melynek során Krisztusban közvetlenül nyilatkoztatja ki önmagát”.<sup>297</sup>

A valódi istenmegismerés (*misztika*) tehát a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban vált az ember számára lehetővé. Fontos kiemelni: nem az ember érdeme, erőfeszítése vagy módszerei révén lehet az istenismeret birtó-

<sup>295</sup> Az ógörög nyelv e sajátosságára Darvas Máttyás hívta fel a figyelmemet, megjegyzését ezúton is köszönöm.

<sup>296</sup> Kovács 2007: Démoni befolyás c. fejezet.

<sup>297</sup> Vanyó 1977: 107.

kába jutni. Ez ugyanis kegyelem, *kbarisz*, vagyis Isten ingyenes ajándéka. Ahogy a katolikus teológus, Gál Péter hangsúlyozza, a végtelen Isten lehetővé tudja tenni a véges teremtménye számára a vele való találkozást, amely néha hozhat szokatlan, intenzív élményeket, elragadtatást, ám ez nem „biológiai vallásosság”, mivel nem emberi erőfeszítés hozta létre.

„Az igazi misztika, vagyis a keresztény lelkiiség alapelve: az Istentől jövő kegyelem, ajándék befogadása, a személyes *Istennel való találkozás lehetőség*e, a Jézus Krisztus általi megváltás miatt. A keresztény misztikus tehát nem a »mindennek« válik eggyé, hanem *a személyes Istennel jut közösségre*, boldogító találkozásra. Nem olvad be, s ezzel nem tűnik el személyisége, hanem e közösség (communio) kapcsán elmélyül és kibontakozik a saját személyisége. Olyan Istennel találkozik így, aki a mindenség teremtmője (...) és mondhatni, hogy mindig más, mint a teremtettség világ”.<sup>298</sup>

Az Istenben hívő ember arra vágyik, egész lényével, szabad akaratával arra törekszik, hogy élete minden területe Isten uralma alatt legyen, s ezért önként, Istenbe vetett bizalma és szeretete által vezetve mondja: „legyen meg a Te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is” (Mt 6,10). Ez azonban nem a rabság állapota, hanem éppen ellenkezőleg. Az egyház, illetve a misztikusok tapasztalata az, hogy amikor Isten különös módon „betölti” az erre epedve vágyó embert, ezt a communiót az ember a szabadság beteljesedéseként éli meg. Ezzel szemben a démoni megszállottság legáltalában a rabság, megkötöttség fogalmával írható le. *Az ördögi befolyás különböző típusai nem töltik el örömmel és békével az érintett embereket, alapvetően akaratuk ellenére lesznek szenvedő alanyai a démoni hatásoknak*. Súlyosabb esetben, az ördög által előidéztet megszállottság során a szenvedő fél nem aktív kommunikációt folytat, a démon egyoldalúan csupán eszközül használja a testét. Éppen ezért nem igazán pontos és szerencsés az a beállítás, miszerint a „*megszállottság a természetfeletti való kommunikáció egyik alapformája*”.<sup>299</sup> Inkább beszélhetünk egyfajta egyoldalú hatalomfitogtatásról, mint arról, amit a latin „communicare” szó jelent.<sup>300</sup> Tehát egyáltalán nem keverhető össze és nem hozható közös nevezőre a démoni megszállottság a valódi isteni hatásokkal. A megszállottsággal szöges ellentétben az Istentől való megérintettség, a Szentlélektől való betöltöttség során az ember jól

<sup>298</sup> Gál 1996: 15.

<sup>299</sup> Ld. pl. Pócs 2007b: 358.

<sup>300</sup> Vö. Valpy 1828: 93. – A kommunikáció különböző értelmezéseiről ld. pl. Hoppál 2007a.

érzi magát, felszabadult, félelemmentes, pszichésen normális, akaratát önállóan használja, s józanság és összeszedettség jellemzi.

Az „isteni és a démoni megszállottság” fogalomzavarának használatát nem csak némi teológiai tájékozódással lehetett volna kivédeni, hanem úgy is, ha a szerző beszél olyanokkal, akik exorcista tapasztalattal rendelkeznek, illetve az említett állapotok egyikét vagy másikat – különösen az időleges vagy teljes megszállottság eseteit<sup>301</sup> – saját maguk is megtapasztalták. Elvégre a kereszténység – minden ellenkezőjére utaló tünet dacára – eleven valóság, vagyis nemcsak egyfajta klasszika-filológiai eszköztár áll a kutatók rendelkezésére, hanem lehetőség van a jelenkori tapasztalatok megismerésére is. Ami által egyébként könnyebben elkerülhető lett volna a prekonceptiók kelepcéje is. A nemcsak a „néptől”, hanem az ördögűző papoktól<sup>302</sup> első kézből származó recens adatok egy néprajzost ráadásul akkor is érdekelhetik, ha éppen történeti anyaggal foglalkozik. Természetesen felvetődnek ekkor is metodikai problémák. Például: vajon mennyire feleltethetőek meg egymással az ókori auktorok vagy a későbbi korok szerzői által leírt, démoni eredetűnek tulajdonított jelenségek a manapság észleltekkel? Mivel napjainkban az exorcizmus végzése során különböző földrészekben, merőben eltérő kulturális közegekben ugyanolyan reakciókat figyelnek meg,<sup>303</sup> ezért nagy valószínűséggel tarthatjuk a történeti adatokban szereplő jelenségeket is ugyanazon tényező megnyilvánulásainak. Úgy tűnik, vannak koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások. Nemcsak a démoni eredetűnek tartott hatások ilyenek. Kultúráktól függetlenül, a lényeg tekintve gyakorlatilag egybehangzó beszámolók szólnak a Szentlélekkel való betöltekezés, illetve a Jézus Krisztussal való találkozás élményéről is.<sup>304</sup> Ide kíváncsoznak a kiváló protestáns teológus, Gerd Theißen szavai:

„az olyan látomások, amilyenekben a tanítványoknak volt részük húsvét után, nem analógia nélküliek. Különbözőségük nem érv életszerűségükkel szemben. Semmi ok nincs elvitatni a húsvéti jelenések szubjektív hitelességét, vagy patológus jelenségeknek tartani őket: azt is el kell fogadnunk, hogy ezek idézték elő azokat a változásokat, amelyek az egyház létrejöttéhez vezettek. Azok, akik

<sup>301</sup> E két gondolatjel közötti rész utólagos pontosítás, amelynek szükségességére Pócs Éva hozzászólása hívta fel a figyelmemet.

<sup>302</sup> Az első félmondat utólagos pontosítás.

<sup>303</sup> Pl. Amorth 1994; Kővári 1976, Maharaj–Hunt é.n., Subritzky 1991.

<sup>304</sup> Ld. pl. Bertolucci 1993; Kovács 1993; Martin 1997, Theißen 2008: 141–144.



Krisztus-látomásokat éltek át, gyakran alapjaiban változtatták meg az életüket, és új irányt szabtak maguknak”.<sup>305</sup>

Don Gabriele Amorth (1925–2016), a római egyházmegye exorcistája saját, és e szolgálat terén mestere, P. Candido Amantini gazdag tapasztalatai alapján 1990-ben közreadott kötetében közérthetően mutatta be az ördögűzők működését. E mű hiánypótló jellegét mi sem mutatja jobban, mint hogy 2000-ben már 21. olasz kiadása látott napvilágot, és számos idegen nyelvre is lefordították. Az „Egy ördögűző tapasztalatai” 1994-ban jelent meg az Ecclesia gondozásában – sajnos, nem igazán jó magyarításban.

Az élénk érdeklődés hatására Amorth további könyvekben is foglalkozott e témakörrel. 1992-ben bocsátotta közre „Egy ördögűző újabb tapasztalatai” c. munkáját, amely 2002-ben már 11 olasz kiadást ért meg, azután 2004-ben az „Ördögűzők és pszichiáterek” c. könyve, majd pedig 2010-ben a visszaemlékezése jelent meg.<sup>306</sup> Az utóbbi kivételével Amorth e művei már magyarul is az érdeklődők rendelkezésére állnak.<sup>307</sup> Miközben a mágiával és demonológiával kapcsolatos kötetek rendszerint kellő kritikai visszhangra találnak,<sup>308</sup> érthetetlen számomra, hogy a transzcendencia témakörének magyar kutatói részéről a római egyházmegye ördögűzőjének a könyveit miért övezi agyonhallgatás. A legjobb tudomásom szerint ugyanis mindmáig nem jelent meg róluk semmilyen történeti vagy folklorista reflexió, arra is csupán egy példát ismerek, hogy valaki tanulmánya irodalomjegyzékében egyáltalán feltüntette Amorth egyik művét.<sup>309</sup>

A megszállottság fennállásáról abban az esetben beszél a katolikus egyház, amikor a paranormális jelenségek bizarr és öncélú formákban nyilvánulnak meg: megmozdíthatatlan testsúly felvétele vagy éppen levitáció; idegen, nem tanult nyelven való beszéd és megértése, jövőbelátás, titkok megismerése,<sup>310</sup> amennyiben ez együtt jár a szent dolgoktól irtózással, ezektől való félelemmel (szentségek, szentelt víz, szentelt olaj, imádság, templom elutasítása).<sup>311</sup> A megszállottság pszichózishoz hasonló tüneteket produkál

<sup>305</sup> Theißen 2008: 145.

<sup>306</sup> Amorth 2010b.

<sup>307</sup> Amorth 2009, 2010a.

<sup>308</sup> Ld. pl. Pócs Éva szakavatott szemléljét: Pócs 1990b.

<sup>309</sup> Az *Egy ördögűző tapasztalatai* magyar kiadására hivatkozik: Bárh 2008: 30.

<sup>310</sup> Ahogy kanonizált szentek élettörténetei és napjainkban is gyakori példák egyaránt tanúsítják, nem öncélú módon e jelenségek egy része az Istennek átadott életű keresztények körében is előfordul, s rendszerint a hit és az egyházhoz tartozás megerősödésével társul. – McDonnell–Montague 1994; Suenens 1994: 25–33.

<sup>311</sup> Az ördög és a megszállottság problémájáról a Hittani Kongregáció megbízásából

hat, rosszsulléteket, félelmeket, a személyiség lefokozottságát, vagy „lecserélését”, akaratlan cselekményeket, az akarat szabadság elvesztését.<sup>312</sup> A katolikus egyház éppen emiatt körültekintő eljárásra inti az exorcistát. A jelenleg is érvényben lévő egyházi törvénykönyv 1172. kánonja szerint e szolgálatra „csak jámbor, tudós, józan és kifogástalan életű áldozópapnak” adhatnak felhatalmazást. A *Rituale Romanum* nyomtatékkal fölhívja az exorcista figyelmét arra, hogy „ne higgye el túl könnyen, hogy valakit megszállt a gonosz lélek; e célból ismerje jól azokat a tüneteket, amelyek megkülönböztetik a megszállottat azoktól, akiket valamilyen, főleg pszichikai betegség sújt”.<sup>313</sup> Az ördögűző szolgálathoz tehát a pap részéről – s lehetőleg a segítői részéről is – az érett hiten, teológiai felkészültségen és higgadt, kiegyensúlyozott személyiségen kívül szükséges egy sajátos képesség, a *discretio spirituum*, az ún. *szellemek megkülönböztetésének* az adománya is e feladathoz.<sup>314</sup> Az Egyház azt is tanácsolja, hogy lehetőség szerint igénybe kell venni a lelki dolgok iránt érzékkel bíró orvos vagy pszichiáter segítségét is.<sup>315</sup> Mielőtt a püspök, vagy a püspök által e szolgálatra felhatalmazott pap latinul elimádkozná a *Rituale Romanum* erre előírt imáit,<sup>316</sup> az első alkalommal aprólékos anamnézissre kerül sor, hogy kiderüljön, az egyház közbenjárását kérő, feltehetően démoni hatásoktól szenvedő ember – illetve a családja – életében melyek lehetnek azok a pontok, amelyek lehetővé teszik a gonosz lélek befolyását. Azok a szakemberek, akik az ördögűzés problémakörével nem csak elméleti, spekulatív síkon foglalkoznak, pontosan tudják, vannak olyan ismérvek, amelyek révén a konkrét esetekben eldönthető, hogy az adott állapot betegségre vagy démoni eredetű okra vezethető-e vissza, esetleg e két tényező együttesen

---

készített *Les formes multiples de la superstition* c. tanulmányt ismerteti: Mérleg, 11. 1975. 299–301. Ld. még Rodewyk 1963; Kővári 1976; Kasper–Lehmann (Hrsg.) 1978; Höffner 1978; Amorth 2009.

<sup>312</sup> E tüneteket ismerteti a *Rituale Romanum*. Ld. még: Amorth 1994, 2009.

<sup>313</sup> Amorth 2009: 189.

<sup>314</sup> Az adományok mibenlétéről tömör tájékoztatást nyújt: Buob 1994. A *discretio spirituum*ról ld. Buob 2006, Bocsá 1996, valamint a *Szolgálat* 1990. évi húsvéti számának tematikus összeállítását, különösen: Naszályi 1990; Nemesszeghy 1990; Órsy 1990, továbbá Hengsbach 1979; Madre 2003.

<sup>315</sup> Ld. pl. Amorth 1994: 51.

<sup>316</sup> A *Rituale Romanum* 1614 és 1999 között érvényes ördögűzésre vonatkozó irányelveit és az ördögűzés szertartásának imáit magyarul közreadja: Amorth 2009: 188–204. A II. Vatikáni Zsinat szellemében utoljára az exorcizmusra vonatkozó liturgikus előírás készült el: *Rituale Romanum – De exorcismus et supplicationibus quibusdam*. Editio typica. Typis Poliglottis Vaticani, MIM. Ld. még Hauke 2006: 186–218.

játszik szerepet benne. A tapasztalat szerint főként a huzamosabb ideig tartó démoni zaklatások során kialakulhatnak pszichés betegségek is. Az ilyen esetek feltétlenül megkövetelik az orvossal való együttműködést.

Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye exorcistája több évtizedes tapasztalata szerint a bizonytalan esetekben a latin nyelvű ördögűző ima elmondása önmagában is diagnosztizálja, hogy milyen gyökerű a probléma: ha van démoni jellege, akkor nem maradnak el az ilyenkor szokásos megnyilvánulások.<sup>317</sup> Az általam ismert magyar gyakorlatban rendszeres a tapasztalatcsere az egyházi és az orvosi (ideggyógyász, pszichiáter, neurológus) szakemberek között. A tények – ideggyógyász és pszichiáter szakvélemények – azt mutatják, hogy tévedés és túlzó leegyszerűsítés az exorcisták pácienseit pusztán pszichiátriai eseteknek beállítani. Bár – mint jeleztem – vannak köztük, akik orvosi segítségre is szorulanak, alapvetően olyan tüneteik vannak, amelyek kívül esnek az orvosi, pszichiátriai kórisméken, illetve a szakorvosok kompetenciáin.

### Ellenvetések 3.

Sajnálattal kell megállapítanom, hogy az „isteni és démoni megszállottság” kategóriája kapcsán megfogalmazott kritikámra érdemi érvelés helyett Pócs, Klaniczay és Vargyas is pusztán csak a hangulatkeltés eszközével élt. Megrekedtek a problémát bevezető mondatoknál, s az általam használt „megütközés” szó köré azt a vádat koholják, hogy valamiféle vallási sértegetésből, érzelmi alapon utasítom el a fogalom használatát.<sup>318</sup> Nem tartom korrekt eljárásnak, hogy hallgatnak a felsorakoztatott érveimről, s azokra gyakorlatilag egyáltalán nem reflektálnak.<sup>319</sup> Ha egy kicsivel is hosszabban idézték volna a szövegemet, akkor látható lenne, hogy a dolgozatomban már rögtön a következő mondatában elkezdtem világosan kifejteni, miért tekintem a „megszállottság” fogalom kiterjesztését, az „isteni megszállottság” kategóriáját súlyos fogalomzavarnak. Azért, mert mint a vitaindító dolgozatomban leszögeztem:

„e hatások merőben eltérő jellege és következményei teljesen ellene szólnak az ilyen tipologizálásnak.”<sup>320</sup>

<sup>317</sup> Amorth 1994: 48-49.

<sup>318</sup> Klaniczay 2014:195; Pócs 2014: 189; Vargyas 2014: 205.

<sup>319</sup> Egyedül Pócs Éva utal valamelyest az argumentumaimra ebben a mondatában: „Azt természetesen nem vonom kétségbe, hogy egy istenségtől megszállottnak más élményei is lehetnek, mint egy démoni megszállottnak, én is tudok saját tereptapasztalataimból erre példákat hozni”. Pócs 2014: 189.

<sup>320</sup> Szulovszky 2014a: 172.

Gondolom, mindegyik tudóstársam megütközne azon, ha valaki a tudományosság jegyében a keresetszerűen méregkeveréssel foglalkozókat és a hivatásukat gyakorló gyógyszerészeket egyaránt a „gyilkosok” tipológiai kategóriájába sorolná, csupán azért, mivel mindkét csoport tagjai egyaránt mérget adnak másoknak. Úgy vélem, épp ilyen súlyos hiba a vallási élet jelenségei terén pusztán „*az idegen szellem befolyása alá kerülés*” fennállása alapján egy kalap alá venni a különböző eredetű és jellegű jelenségeket, s figyelmen kívül hagyni a tartalmi különbségeket.<sup>321</sup>

Figyelemre méltó, hogy míg dolgozatomban vitája során hozzászólásában Klaniczay Gábor egyenesen a történelem tagadásának minősítette azon feltételezésemet, miszerint „*úgy tűnik, vannak koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások*”,<sup>322</sup> e megfogalmazása már nem szerepel a papírra vetett észrevételei között. E megállapításommal a közreadott szövegében nem foglalkozik érdemben, csupán különösebb mérlegelés nélkül lesepri:

„Arra a helyesen jelzett »metodikai problémára«, hogy »vajon mennyire feleltethetőek meg egymással az ókori aktorok vagy a későbbi korok szerzői által leírt, démoni eredetűnek tulajdonított jelenségek a napjainkban megfigyeltettek?«, a következő választ adja: »Tekintettel arra, hogy napjainkban az exorcizmus végzése során különböző földrészekben, merőben eltérő kulturális közegekben ugyanolyan reakciókat figyeltek meg, ezért nagy valószínűséggel tarthatjuk a történeti adatokban szereplő jelenségeket is ugyanazon tényező megnyilvánulásainak... vannak koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások.« Ez volna a »keresztény paradigma«, amelynek érvényesítése mellett Szulovszky lándzsát tör”.<sup>323</sup>

Jellemző, hogy Klaniczay a tőlem idézett részből elhagyta a feltételezést nyomatékosító „*úgy tűnik*” kifejezést, azt a látszatot keltve, mintha vitathatatlan ténynek tartanám a koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások létét. Ezt egyelőre csak valószínűsítem, messzemenően egyetértve Karl Rahner következtetésével, miszerint

„ha Isten létezik (...) és ha az ember mindig ember marad történelmének minden radikális változása közben is, akkor eleve elképzelhetetlen, hogy létezne ma olyan istentapasztalat, amely korábban egyáltalán nem létezett”.<sup>324</sup>

<sup>321</sup> Vö. Pócs 2005: 85, 124.

<sup>322</sup> Szulovszky 2014a: 174.

<sup>323</sup> Klaniczay 2014: 196.

<sup>324</sup> Rahner 2012: 1.

Ezzel együtt a korokon átívelő, azonos vagy legalábbis lényegét tekintve hasonló Istenmegtapasztalás feltételezését nem tekintem önmagában egyfajta keresztény paradigmának, csupán olyan, még alaposabban megvizsgálásra szoruló momentumnak, amellyel érdemes foglalkoznia a tudományos kutatásnak. Egyébként a vitaindító dolgozatomban említettekén túl e jelenség meglétét valószínűsíti az is, hogy két kiváló amerikai katolikus teológus, *George Montague* és *Kilian McDonnell* kimutatta, hogy az észak-afrikai Karthágótól, a galliai Poitiers-től a palesztinai Jeruzsálemen és a szíriai Cirruszon át a kappadókiai Cezáreáig és Antiochiáig adatok sora bizonyítja, hogy az Egyház életének első nyolc századában a keresztény beavatás szentségeinek felvételével szervesen együtt járt az ún. Szentlélek-keresztség karizmatikus élménye.<sup>325</sup> Napjainkban ugyancsak, kultúráktól – és hozzáfűzhetjük: keresztény felekezeti hovatartozástól – függetlenül, Földünk különböző pontjairól a lényegét tekintve gyakorlatilag egybehangzó beszámolók szólnak a Szentlélekkel való betöltekezés, illetve a Jézus Krisztussal való találkozás élményéről. Tanúságtételek tömege tanúsítja, hogy a különböző földrészekben a pünkösdisták/karizmatikus ébredés során emberek sokasága tapasztalja meg azt, hogy többek között a Korintusiakhoz írt levélben felsorolt Szentlélek-adományok ma is elnyerhetők és használhatóak.

Természetesen lehet vitatni, hogy időn, tereken, kultúrákon átívelő, ugyanazon jelenségekről van-e szó vagy sem, ám azt gondom, az általam felvetett esetleges összefüggésnek van akkora súlya, amely indokolja, hogy e kérdéssel az összehasonlító vallástudomány, a folklórisztika, vallásetnológia – és horribile dictu: a teológia – érdemben és behatóan foglalkozzon. Mint ahogy meg is indultak már ilyen irányú kutatások.<sup>326</sup> Úgy vélem, napjaink keresztény misztikus megtapasztalásainak a vizsgálata hasznos lehet a korábbi századok során feljegyzett misztikus élmények értelmezésében, s nem jár több tudományos kockázattal, mint napjaink gondolkodásmódjával, más világkép talaján interpretálni a merőben eltérő kulturális és mentális környezetben rögzített középkori „megszállottság-leírásokat”.<sup>327</sup>

Az egyházi empirikus, illetve elméleti anyagok helyes felhasználása hasonló megfontolásokat igényel, mint a folklórszövegek és a folklórtudo-

<sup>325</sup> McDonnell– Montague 1994.

<sup>326</sup> Hurtado 2008.

<sup>327</sup> A kutatók természetesen – több-kevesebb sikerrel – törekednek a korábbi korok gondolkodásmódját megismerni és megérteni, ám a jelek szerint nem mindig tudnak kilépni saját korlátaikból.

mány műveinek az alkalmazása a kutatásban. E különbségtétel hiányzik Klaniczay e megállapításából:

„Szulovszky János egy *példaképet* állít a megszállottsággal foglalkozók elé, Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye hivatalos exorcistája munkásságát”.<sup>328</sup>

Egy gyakorló ördögűző tapasztalatai nem tekinthetők tudományos munkának, s különösen nem annak példájának – ahogy azt a szövegemben világossá is teszem –, ugyanakkor olyan publikáció, amelyik közérthetően bemutatja az ördögűzők működését, tapasztalatait, és így hasznos információkkal szolgálhat a természetfölötti tematikájával foglalkozó szakemberek számára. Éppen ezért hiányoltam műveinek szaktudományos kritikai reflexióját,<sup>329</sup> amelynek elmaradását egyébként más helyütt Klaniczay sem tartja szerencsésnek:

„Igaza van Szulovszky Jánosnak: hiba, hogy ignorálták Don Gabriele Amorth tevékenységét és nézeteit a megszállottsággal foglalkozó kutatók”.<sup>330</sup>

A római exorcista műve által kínált forráscsoport helyes értelmezése további kérdéseket is felvet, például azt, hogy milyen szöveg hagyományba illeszkedik a munka.

Klaniczay úgy véli, hogy a demonológiai szakkönyvek 15. század óta töretlen sorába illeszthető.<sup>331</sup> Pusztán azért, mert szó van benne az ördögről, még nem tekinthető demonológiának, nem nyújt – mert ez nem is célja – szisztematikus demonológiát. Ennyi erővel a Pócs Éva által szerkesztett „Tanulmányok a transzcendensről” című könyvsorozat darabjait is minden további nélkül e címszó alá sorolhatnánk, mivel azok lapjain is gyakran tesznek említést démonokról. Véleményem szerint Klaniczay túlzottan leegyszerűsíti a kérdést: ugyanis *a nem-exorcista szerzők demonológiai művei és a hivatalos ördögűzők tapasztalatai külön forráscsoportot képeznek, mivel a két szerzőtípus ismeretelinek jellege és mentalitásbeli alapbeállítottsága egyaránt eltér egymástól*. Míg a rossz szellemek, démonok szisztematikus leírásával foglalkozó demonológus lényegében egy *filosz*, aki spekulatív foglalkozik az ördögökre vonatkozó ismeretek tudományos rendszerezésével, addig az ördögűző *gyakorló lelképásztori* tevékenységet folytat, aki – még ha az egyházi törvénykönyv követelményének megfelelően kellő tudással felvértezett személy is – alapvetően nem a könyveket bújja, hanem imádkozik a démoni eredetű problémáktól szenved-

<sup>328</sup> Klaniczay 2014: 196. [Kiemelés – Sz. J.]

<sup>329</sup> Szulovszky 2014a: 174–175.

<sup>330</sup> Klaniczay 2014: 196.

<sup>331</sup> Klaniczay 2014: 197.

dő emberekért és lelki gondozást végez. Ismereteinek jelentős része e konkrét lelkipásztori szolgálat tapasztalataiból származik. Ebből fakadóan merőben más lelkület érhető tetten náluk. Míg az első csoportba tartozókat kimagasló képzettségük folytán gyakorta szellemi fölény, túlzott magabiztosság, egyfajta tévedhetetlenség gögje és illúziója jellemezi, addig az ördögűzők csak akkor tudják hathatósan és tartósan betölteni a hivatásukat, ha azt annak alázatos tudatában végzik, hogy nem az ő emberi erőfeszítésük, hanem Jézus Krisztus érdemei számítanak, s ha a szolgálatukra rászorulókat iránti együttérzés és embertársi szeretet vezérli őket. E két különböző mentalitás-ban rejlik annak a körülménynek a magyarázata, amire Don Gabriele Amorth az „Ördögűzők és pszichiáterek” c. könyvében hívta fel a figyelmet:

„Jól ellenőrizhető tény abban az időben [a 16-17. században]: ahol nem végeznek ördögűzéseket, ott ennek helyébe üldözések lépnek; ahol végeznek ördögűzéseket, ott ez nem következik be, habár a korszak ugyanaz, a mentalitás ugyanaz, a problémák ugyanazok. *Ahol nem küzdenek az ördög ellen és nem űzik el ördögűzéssel, ott az embereket démonizálják és ölik meg.* (...) ahol folytatódta az ördögűzések, ott nem voltak máglyák, vagy pedig a minimálisra csökkentették ezeket. Rómában, a Pápák városában bizonyítottan *egyetlen eset volt*; a katolikus Írországból soha nem üldözték a boszorkányokat, és igen kevés eset fordult elő a Torquemada inkvizíciója miatt ismert Spanyolországban is”.<sup>332</sup>

A boszorkányüldözések réme főleg a protestáns országokban terjedt el. Éppen ezért Don Amorth idézett megállapítása fényében különös jelentőséggel bír az a körülmény, hogy a reformációnak sem az ágostai, sem a kálvini irányzata nem igazán tartotta szükségesnek megtartani az ördögűzés szolgálatát, s ritka kivételnek számított, ahol ezt mégis fontosnak ítélték. (Magyarországon emiatt is figyelemre méltó Samarjai Máté János (1585–1652?) református püspök munkássága.<sup>333</sup>)

Klaniczay ezzel zárta hozzászólását:

„határozottan visszautasítom, hogy tudománynak tekintsük az efféle demonológiai munkákat, s a bennük olvasható megfigyeléseket, és úgy állítsuk szembe a vallást tudományos módszerekkel vizsgáló tudósok munkáival, mint egyféle »keresztény paradigmát«”.<sup>334</sup>

Teljesen egyetérték a tudós kollégával. Mindössze annyi distinkciót tennék, hogy nem én, hanem csupán csak ő tekintette Amorth munkáját szak-

<sup>332</sup> Amorth 2009: 25, 26–27. Kiemelések az eredetiben.

<sup>333</sup> Ld. Papp 2008.

<sup>334</sup> Klaniczay 2014: 196–197.

tudományos műnek és egy általa vélelmezett „keresztény paradigma” mintapéldájának.

Hozzászólásában Pócs Éva – velem ellentétben – továbbra sem talál „kritizálni való pontot” abban a megszállottság-meghatározásban, miszerint az

„olyan élmény, illetve magyarázat kísérte pszichobiológiai állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül”.<sup>335</sup>

Jómagam óvatosabban bánnék a „pszichobiológiai” jelzővel, egyáltalán nem vagyok benne biztos, hogy ha ezt odabiggyeszítjük, azzal a megszállottság értelmezése tudományosan megoldottnak tekinthető. Arra, hogy az efféle címkézéssel csínján kell bánni, az ún. testen kívüli és a halálközeli élményekről szóló beszámolókkal kapcsolatos legújabb kutatások is figyelmeztetnek. E jelenségekről egészen a legutóbbi időkig az volt az elfogadott tudományos vélemény, hogy ezek pusztán hallucinációs tünetek, olyan élmények, amelyeket a beteg közvetlenül a szív megállása előtt vagy az újraélesztést követően élt át. A tudomány mai állása szerint az agyműködés a szív megállását követően 20-30 másodpercen belül megszűnik. Mivel nincs agyműködés, az érintettek nem tudják felidézni az ekkor történt eseményeket. *Sam Parnia*, a New York-i Állami Egyetem professzorának a vezetésével amerikai, brit és osztrák kutatók 15 kórházban négy éven át olyan beteget vizsgáltak meg, akiknek valamilyen okból leállt a szívük. 140 interjú alapján arra az eredményre jutottak, hogy a szívmegállást követően a páciensek szellemileg aktívak, ugyanakkor a felépülést követően elveszítik emlékeiket az agy sérülése vagy a nyugtatók hatása miatt. Különösen figyelemre méltó, és (a világnézeti) előítéletekkel való leszámolásra int a tanulmány leghitelesebbnek tartott és legjobban dokumentált esete. Egy 57 éves szociális munkás férfi aprólékosan beszámolt a szívmegállását követő eseményekről, olyanokról is, amelyek legalább három perccel a szívműködése megszűnése után történtek, s ezek ráadásul nem illúzió, hanem valós eseményeken alapultak, amelyeket hiteles szemtanúk is alátámasztottak.<sup>336</sup>

Az Istentől származó hatásokra, illetve a démoni megszállottságra utaló

„tünetek egy része (...) – Szulovszky János véleményével ellentétben – megtevesztően hasonlóak lehettek”

– írja Pócs Éva.<sup>337</sup>

<sup>335</sup> Pócs 2014: 189.

<sup>336</sup> Parnia 2014.

<sup>337</sup> Pócs 2014: 189.



A jelek szerint nem olvasta elég figyelmesen a dolgozatomat. Abban ugyanis ez áll:

„A megszállottság fennállásáról abban az esetben beszél a katolikus egyház, amikor a paranormális jelenségek bizarr és öncélú formákban nyilvánulnak meg: megmozdíthatatlan testsúly felvétele vagy éppen levitáció; idegen, nem tanult nyelven való beszéd és megértése, jövőbelátás, titkok megismerése, s ha ez együtt jár a szent dolgoktól irtózással, ezektől való félelemmel (szentségek, szentelt víz, szentel olaj, imádság, templom elutasítása)”.<sup>338</sup>

Tanulmányom tünetek felsorolásához tartozó lábjegyzetében pedig ez olvasható:

„Ahogy kanonizált szentek élettörténetei és napjainkban is gyakori példák egyaránt tanúsítják, nem öncélú módon e jelenségek egy része az Istennek átadott életű keresztények körében is előfordul, s rendszerint a hit és az egyházhoz tartozás megerősödésével társul”.<sup>339</sup>

Pócs állításával ellentétben, igenis tisztában vagyok az egyes tünetek hasonlóságával. Határozottan leszögezem: a tünetek lehetnek ugyan hasonlóak, de azokat kontextusukkal együtt kell vizsgálni.

„A természetfeletti kommunikáció egy formájának tekintem a démoni megszállottságot ... E vitapontban bizonyára közrejátszanak eltérő kommunikáció meghatározásaink is”

– állapítja meg a professzor asszony.<sup>340</sup>

Ez utóbbival egyetértek, de ki kell egészítenem: más, nézőpontbeli ok is meghúzódik a véleményeink különbsége mögött.

„Szulovszky kritikája egy másik pontján az én – kiváló szaktekintélyektől átvett – megszállottság-meghatározásom ellen irányul, és azt is szememre veti, hogy én csak konkrét testi megszállásra gondolok”

– hangsúlyozza Pócs Éva, majd így folytatja:

„Egyáltalán nincs így, Ernst Benz, evangélikus hittudóstól vettem át a **circumpossessio** – a **lényegi megszállás** – fogalmát (Benz 1972. Vö. Pócs 2003[a]), amely nem konkrét megszállás, hanem lelki uralom alatt tartás, tehát pontosan az, ami Müller Lajos szerint „a gonosz lélek hatalma alatt lenni”. (Vagy akár a Szentlélek hatalma alatt lenni.) Ennek megfelelően az ördögűzés, mint ördögtől megtisztító szertartás sem csak testből való kiűzést jelent, és ha a keresz-

<sup>338</sup> Szulovszky 2014a: 175.

<sup>339</sup> Szulovszky 2014a: 175. 54. jegyzet.

<sup>340</sup> Pócs 2014: 189.

telő a gonosz lélek „uralmát töri meg”, akkor igenis exorcizmus. Ebben egybeesik a katolikus teológia és a vallásantropológia meghatározása”.<sup>341</sup>

A professzor asszony e kijelentései több ok miatt sem helytállóak.

1.) Először is: egyáltalán nem az a problémám Pócs megszállottság-definíciójával, hogy az csak a „konkrét testi megszállásra” irányulna. Éppen ellenkezőleg: azzal, hogy a legendyább démoni hatásra is kiterjeszti e fogalmat, túlságosan képlékenynek és emiatt használhatatlannak tartom.

2.) Másodszor: a **„*circumpossessio* – a lényegi megszállás – fogalmát” nem vehette Ernst Benz** hivatkozott, 1972-ben publikált **tanulmányából, mert abban sehol nem fordul elő** a *circumpossessio* kifejezés.<sup>342</sup> Szerepel viszont Benz írásában a Pócs által ugyancsak „lényegi megszállás”-ként fordított német „*Umsessen*”,<sup>343</sup> és ennek latin megfelelője gyanánt az *obsessio* kifejezés.<sup>344</sup> A professzor asszony idézett egy általa Benznek tulajdonított vár-metaforát is: „a *possessio* az elfoglalt vár, míg az *obsessio* »kívülről« támadott vár”.<sup>345</sup> Pontosítanom kell: e képi kifejezésnek nem Benz a szerzője, ő *Adolf Rodenryk* (1894–1989) jezsuita atyától vette át,<sup>346</sup> ám nem ő találta ki, e metafora ugyanis jóval régibb keletű, már a 17. században a ferences szerzetes Candido Brugnoli<sup>347</sup> (szül. 1607, megh. 1668 után) *Manuale Exorcistarum* című művében is előfordul.

<sup>341</sup> Pócs 2014: 187.

<sup>342</sup> A professzor asszony „Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek” c. tanulmányában (Pócs 2003a: 211. 5. jegyzet) ezen állítása alátámasztására Benz publikációjának 137–139. oldalaira hivatkozik, ám sem ott, sem a dolgozat további lapjain sem találtam meg benne *circumpossessio* kifejezést (vö. Benz 1972: 125–147). A szóban forgó kiadvány a házi könyvtáramban megtalálható, bárki ellenőrizheti, hogy kinek van igaza. Egyébként Pócs az utóbb említett tanulmánya más helyein is akadnak filológiai pontatlanságok: például a szóban forgó konferencia-kötetnek nem Benz, hanem valójában *Jürg Zutt* volt a közreadója: ld. Pócs 2003a: 212. 8. jegyzet, vö. Zutt 1972.

<sup>343</sup> Ez pontatlan kifejezés, az *Umsessenheit* a helyes megnevezés. Vö. Benz 1972: 141. – Ez a nyelvi, illetve filológiai pontatlanság megismétlődik: Pócs 2005: 86.

<sup>344</sup> Benz 1972: 141. – A professzor asszony itt a helyes oldalszámra hivatkozik Pócs 2003a: 212. 6. jegyzetében. Vö.: Pócs 2005: 85.

<sup>345</sup> Ld. pl. Pócs 2001b: 120., 2003: 212, 2005: 85. Vö. Benz 1972: 141

<sup>346</sup> Érthetetlen, hogy ez a körülmény elkerülte Pócs figyelmét, ugyanis Rodenryk könyvére több munkájában is hivatkozik. Ld. pl. Pócs 2003a: 227. 73. jegyzet, 231. 98. jegyzet, 239. 131. jegyzet, 240. 139. jegyzet, 266.; 2005: 122, 136. 46. jegyzet, 136. 58. jegyzet, 138. 91. jegyzet, 149.

<sup>347</sup> Neve előfordul Brognolo, Brognoli, Brognolus formában is. Életéről ld.: Rotondò 1972.

„Amint a város, melyet ellenség ostromol, még ha sokat szenved is tőle, mégsem nevezhető ellenségtől megszálltnak (*possideri*) míg csak behatolva uraivá nem lesznek, és szándékuk szerint nem rendelkeznek mindenről és igazgatnak (mindent), ami benne van: így a démonok is, amíg még nem hatoltak be az ember testébe, s nem engedi meg Isten, hogy abban megmaradjanak, nem mondhatók azt megszállóknak (*illud possidere*), hanem csak ostromlóknak (*obsidere*).”<sup>348</sup>

Brugnoli ez utóbbi megfogalmazásához kiváló disszertációjában Johannes Smit ezt fűzte hozzá: „inkább köröskörül szorongatják” (*potius circum-sidere*).<sup>349</sup>

Rodewyk számos demonológiával és exorcizmussal foglalkozó alapvető mű szerzője,<sup>350</sup> tanulmányában Benz is sokat merített tőle, több bekezdésében visszaköszönnek – főként az először 1963-ban megjelent könyvének<sup>351</sup> – a megfogalmazásai. Az ostromlottságot jelentő *Umsessenheit* obsessio-val való megfeleltetése is a jezsuita páterre vezethető vissza. Ez azért figyelemre méltó, mert korábban még Rodewyk is tartotta magát a *Rituale Romanum* több évszázados fogalomhasználatához, s feketén-fehéren a megszállottságot jelentő német *Besessenheit* latin megfelelőjének tartotta az obsessio-t.<sup>352</sup> E körülményre, a kifejezés eltérő értelmű használatára – Benzzel ellentétben – Rodewyk szükségesnek tartotta felhívni a figyelmet: „A possessio–obsessio latin kifejezéseket a mai napig is gyakran használják a megszállottságra (a *Rituale* pl. obsessio-nak nevezi)”.<sup>353</sup>

Még ha egy olyan szaktekinetly is tette, mint Rodewyk,<sup>354</sup> meggyőződésem szerint nem elfogadható eljárás egy régi fogalom átdefinálása,<sup>355</sup> mert az végső soron csak zavart és félreértést szül.

<sup>348</sup> „Sicut civitas, quae ab hostibus obsidetur, ab eis valde molestatur, non tamen ab eis possideri dicitur, donec illam ingressi eidem dominantur, ac pro voto suo omnia, quae in illa sunt, disponant, et administrent: sic daemones, dum in humanum nondum ingressi sunt corpus, nec in illo manere a Deo permittitur, non illud possidere dicuntur, sed obsidere” Brognoli 1651: 339.

<sup>349</sup> Smit 1913: 56.

<sup>350</sup> Pl.: Rodewyk 1950, 1951, 1952, 1953, 1963, 1966, 2001.

<sup>351</sup> Rodewyk 1963. – második, változatlan kiadása 1975-ben jelent meg.

<sup>352</sup> Ld.: „ein Unterschied zwischen Besessenheit (obsessio) und Umsessenheit (circumsessio) gemacht wird” – Rodewyk 1950: 474.

<sup>353</sup> „Die lateinische Ausdrücke possessio-obsessio werden bis heute noch oft für Besessenheit gebraucht (das *Rituale* sagt z. B. obsessio).” Rodewyk 1963: 209.

<sup>354</sup> A Besessenheit és Umsessenheit közötti lényeges különbségek részletesen kifejtését ld.: Rodewyk 1963: 209–217.

<sup>355</sup> Rodewyk minden bizonnyal August Saudreau nevezetes könyve hatására módosított korábbi álláspontján. Vö. Saudreau 1921: 270–274.

Bár – mint láttuk – két elismert szakember is a nevét adta az obsessio átértelmezéséhez, ez csak alátámasztja azt, hogy szélesebb szakirodalmi körtekintés szükséges, ha megfelelő latin nyelvű terminus technicus-t szeretnénk találni. Miközben messzemenően egyetértek Pócs Évával a tekintetben, hogy Ernst Benz vitathatatlanul figyelemre és tiszteletre méltó életművet (több mint 50 könyvet és 500 tanulmányt) hagyott maga után, a magam részéről egyáltalán nem vagyok meggyőződve arról, hogy egy olyan fontos döntésben, mint amilyen egy tudományos terminus latin megfelelőjének a kiválasztása, egyes-egyedül csak rá lehetett és kellett hagyatkozni. Úgy vélem, azért is indokolt lett volna egy alaposabb tájékozódás, mert Benz szóban forgó cikke lényegében egy vázlatos exorcizmus-történeti áttekintést nyújt, amelyben egy bekezdés erejéig a szerző éppen csak megemlíti a kis- és a nagy exorcizmus kapcsán az ördögi befolyás két fajtáját, amelyet németül *Besessenheit*-nak, illetve *Umsessenheit*-nek neveznek. Tanulmányában Benz nem vállalta fel a démoni hatások típusainak még csak a vázlatos szemléjét sem. Érdeemes lett volna inkább Joseph von Görres (1776–1848) keresztény misztikáról írt magisztrális munkájához fordulni, amelynek negyedik kötete első félkötetében részletesen tárgyalja a megszállottság jelenségét.<sup>356</sup>

Bár mások is akadtak és akadnak, akik az ördögi támadás enyhébb változatát készek a latin *obsessio* kifejezéssel illetni,<sup>357</sup> azonban a megítélésem szerint ez nem igazán helyénvaló, mint ahogy ennek az átvétele sem. Ugyanis az obsessio és a possessio kategóriája között lényegesen szorosabb a kapcsolat, mint azt némelyek vélik. Amint nagy ívű összegzésében Johannes Smit rámutat: *circumsessio* az a fajta démoni zaklatás, mely során a démon az emberen mintegy rajta ül, kívülről lenyomja (*obsidet*), tetteiben akadályozza és különböző módokon sújtja; *possessio* pedig az, amikor a démon elfoglalja az emberi testet és ott lakik, és a megszállt ember lehetőségeivel zsarnoki uralommal visszaél, akár többé-kevésbé (*proprie obsessio*, részleges/időleges megszállottság), akár oly módon, hogy az ember saját cselekvése szinte teljesen akadályozott (*proprie possessio*, tulajdonképpeni, teljes megszállottság).<sup>358</sup> Alapvető művében Traugott Konstantin Oesterreich

<sup>356</sup> Görres 1842.

<sup>357</sup> Pl. Landmann 1976: 267.

<sup>358</sup> „Atque per *circumsessionem* intellegimus illam daemoniacam vexationem, qua daemon hominem extrinsecus quasi obsidet, in operibus impedit variisque modis affligit; *possessionem* vero denominamus vexationem, quando daemon corpus hominis invadit ibique habitat, et possessi hominis facultatibus tyrannica dominatione abutitur, sive

(1880–1949) is megjegyezte, hogy a rostocki teológiai kar 1691-ből származó Responsuma tanúsága szerint az obsessio kifejezést minden további nélkül a possessio értelmében szükséges használni.<sup>359</sup> A német nyelvben az „Obsession” elnevezés gyűjtőfogalomként honosodott meg.<sup>360</sup> Az *Encyclopaedia Britannica* 14. kiadásának vonatkozó szócikke is leszögezi, hogy az obsessio kifejezés olykor egyenértékű a possessio-val.<sup>361</sup> Ez egyáltalán nem meglepő annak ismeretében, hogy az egyházi nyelv legalább 1614 óta a kifejezés alatt a már „váron belül lévő” állapotot érti, hiszen a *Rituale Romanum* latin szövegének „*De Exorcizandis Obsessis a Daemonio*” c. fejezete rendelkezik az ünnepélyes ördögűzés szertartásáról (*Ritus Exorcizandi Obsessos a Daemonio*).<sup>362</sup> Tehát korántsem véletlen: a 18. századi magyarországi ördögűzéssel kapcsolatos iratokban – és hozzáfűzhetjük: a kor nyugat-európai anyagában – még szinte sehol nem fordul elő a possessio kifejezés, viszont annál inkább az obsessio szó és annak származékai (obsessus/obsessa).<sup>363</sup> A *possidere* igének, illetve a belőle képzett possessio-nak ugyanis igen erős jogi mellézköngéje volt, úgymint „birtokban ülni”, szemben a „birtokolni” inkább csak *de jure* (habere) és *de facto* (tenere) eseteivel. Még a 19. század közepén is ez volt a helyzet: a Magyar Tudós Társaság rendes tagja, s a szombathelyi Püspöki Papnevelő Intézetben a keleti nyelvek tanára, Nagy Nepomuki János által 1845-ben közreadott *Latin magyar köztanulatos egyházi műszótára* az obsessus-ra a „megszállott, ördögyszállott, ördögös” jelentéseket hozza, míg a *possessio* „helység” jelentésén kívüliek mind kizárólag és kifejezetten jogi értelműek.<sup>364</sup> Ha bárki megnézi az obsessio szót egy valamire való latin szótárban, akkor látja, hogy jelentése gyanánt ott áll: „megszállottság”. Másik irányból közelítve, Magyar László András művelődéstörténeti fogalomgyűjteménye a „megszállott” kifejezést többek között ekként magyarázza: „a latin obsessus tükörfordítása: azon a

---

magis minusve (proprie obsessio) sive tali modo, ut propria hominis operatio fere totaliter sit impedita (proprie possessio)”. Smit 1913: 56.

<sup>359</sup> Oesterreich 1921: 75, 1930: 78.

<sup>360</sup> Landmann 1976: 267.

<sup>361</sup> Art. „possession”. *Encyclopaedia Britannica* Fourteenth Edition. London – New York: The Encyclopaedia Britannica Company, 1932: 302.

<sup>362</sup> Ld.: *Rituale Romanum* 1614: 342–377. – Kiemelés tőlem. Sz. J.

<sup>363</sup> Ld. pl. Bárh 2016: 213. – A 13. századi nyugat-európai anyagban is az obsessus/obsessa, illetve a demoniacus/demoniaca, valamint a görög energumen kifejezés szerepel. Newman 1998: 733. Nancy Caciola ezeken kívül az arreptitio, indaemoniati, possessio és vexati kifejezéseket is említi. Caciola 2000: 291.

<sup>364</sup> Nagy 1845: 252, 290.

képzeten alapul, hogy a démon vagy a sátán valamiképp megszállja áldozatait, beléjük költözik vagy rájuk ül”.<sup>365</sup> Nem véletlen, hogy a 19. század második, s a 20. század első felében is az egyházi jellegű lapokban, kiadványokban rendre az obsessio megszállottság értelmű használatával találkozunk.<sup>366</sup> A Pallas Nagy Lexikona 1896-ban megjelent vonatkozó kötetében ez áll: „Obsessio, obsidio v. obsidium (lat.) a. m. megszállás, körülzáras, ostromzár”.<sup>367</sup> Húsz esztendővel később szó szerint megismétli ezt a Révai Nagy Lexikona, de már hozzáfűzi a következő utalást is: „L. még Kényszer gondolatok”.<sup>368</sup> A 20. században ugyanis már nem annyira az exorcizmus, mint inkább a pszichiátria kapcsán kerül említésre e latin szó. A 19. század második felében a kibontakozó pszichiátria tudománya különböző művelői előbb több különböző elmebaj latin megnevezésére használták az obsessio megjelölést,<sup>369</sup> amely végül a gondolkodás tartalmi zavarai egyik válfaja, a *kényszer* egyik alcsoportja, a *rögeszme*, a *kényszerképzet* megnevezéseként rögzült.<sup>370</sup> (Az európai pszichiátriában a német-osztrák Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840–1902) használta először 1867-ben e terminust ilyen értelemben.<sup>371</sup>) Egyébként az orvosi szaknyelv is azt tükrözi, hogy az obsessio, mint „állandó jellegű téves tudattartalmak megnyilvánulása” nem tekinthető valamiféle enyhe, külsődleges problémának. E körülmény egyébként már Traugott Konstantin Oesterreich nevezetes könyvéből is ismert lehet.<sup>372</sup>

Úgy vélem, abban, hogy a 19. század folyamán az orvostudomány kóros elmeműködéssel foglalkozó új diszciplínája egy jellegzetes egyházi eredetű kifejezést emelt át a latin nyelvű nevezéktanába, jól tetten érhető a „felvilágosult racionalizmus” túlzott magabiztossága, miszerint ily módon mintegy leleplezik, hogy hajdan milyen betegséget minősített az egyház „nyilvánvalóan tévesen” megszállottságnak.

<sup>365</sup> Magyar 2002: 849.

<sup>366</sup> Ld. pl. Dr. B. 1874: 267, *Magyar Sion*, 1893. Új sorozat 7. évf. 6. sz. 468., *Religio* 1899. LVIII. évf. 2 félév 6. sz. 45. p., 1912. LXXI. évf. 12. szám 177., Hatheyer 1915: 30., Pogány 1925.

<sup>367</sup> Pallas Nagy Lexikona, 13. kötet, 1896: 327.

<sup>368</sup> Révai Nagy Lexikona, 14. kötet, 1916: 634.

<sup>369</sup> A fogalom orvostudományi történetéről ld.: Berrios 1996: 140–156.

<sup>370</sup> Tringer 2000: 30. – A rögeszmét az akarat, az értelem és az érzelmek zavaraként egyaránt magyarázták; az első és harmadik nézet Franciaországban, a második pedig Németországban volt népszerűbb. Berrios 1996: 150.

<sup>371</sup> Berrios 1996: 141.

<sup>372</sup> Oesterreich 1930: 77.

Olybá tűnik számomra, hogy a *circumpossessio* kifejezés egy pontatlan emlékkép, egy kisebb tollhiba eredménye.<sup>373</sup> Ugyanis sem a 16–17. századi fontosabb demonológiai munkákat átlapozva,<sup>374</sup> sem a 19–20. századi szakirodalomban<sup>375</sup> nem találkoztam a *circumpossessio* szóval, s az alapvető latin glosszáriumok (Du Cange, Menge) régibb és újabb kiadásai sem ismerik. E kifejezés szó szerinti fordítása kb. „körös-körül bennülés” lenne, ám igeikötőként a *circum* rendszerint *külről* való körülvételt jelöl (*circumdo* körülvesz, *circumducere* bevon, stb. – elég bármelyik nagyobb szótár *circum-* kezdetű igeit átfutni). Az igeikötő „belül” értelemben használata ritka, és éppen emiatt tarthatták kifejezőnek az alább említendő esetekben, ahol a Szentháromság személyei viszonyának leírására próbálták alkalmazni – nem utolsósorban a görög *περι* igeikötő fordításaként is.<sup>376</sup> Amikor 2017. július 24-én beírtam a *circumpossessio*-t a Google keresőjébe, az eredmény csupán 21 találat lett, s ezek az adatok szinte kivétel nélkül visszavezethetőek voltak – részben közvetlenül, részben közeli munkatárs, illetve tanítvány révén közvetve – Pócs Éva megfogalmazásaihoz. Ugyanakkor a *circumsessio*-ra 3500, a *circumcessio*-ra 693, s a *circumincessio*-ra mintegy 13.400 találatot adott ki ugyanez a kereső. Árulkodó, hogy míg *circumsidere* főnévi igenévre 2190 találat adódott, addig a *circumpossidere* főnévi igenévre: nulla. A felszínes latin nyelvi ismeret alapján történő etimologizálás könnyen félrevezethet: a *circumpossessio* nem valami birtokba venni kívánt tárgy vagy személy pusztá *körbevételét* jelenti. A hozzá hasonló hangzású *circuminsessio*, *circumsessio* és *circumcessio* kifejezésekhez igen-csak figyelemre méltó hittudományi kontextus tartozik. A Szentháromság viszonyáról értekezve a korai egyházatyák<sup>377</sup> a *perichorészisz* (*περιχώρησις*) gazdag görög kifejezését használták. Egyszerűen szólva ez annyit jelent, hogy a „Szentháromság személyeinek kölcsönös megértése és együttélése”.<sup>378</sup> Az egyház latin nyelvű írásbelisége ezt a fogalmat rendszerint a

<sup>373</sup> Erre utal az is, hogy például a Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek”c. tanulmánya szövegében a *circumpossessio* mellett lényegi megszállottság értelemben két ízben előfordul a *circumsessio* kifejezés is: ld. Pócs 2003a: 221, 239.

<sup>374</sup> Thyraeus 1594; Menghi 1588, 1644; Deacon–Walker 1601; Eynatten 1619; Brognoli 1651; Surin 1683.

<sup>375</sup> Pl. Görres 1842; Smit 1913.

<sup>376</sup> E nyelvi sajátosságra Darvas Máttyás hívta fel a figyelmemet, szíves baráti észrevételét ezúton is köszönöm.

<sup>377</sup> Mint Gál Ferenc említi, elsőként Nazianzi Szent Gergely használta. Gál 2005: 838.

<sup>378</sup> Collins 2001: 209–210.

*circumincessio*,<sup>379</sup> *circumcessio* és a *circumsessio* szavakkal fordította le.<sup>380</sup> Francis J. Hall megfogalmazása szerint ez azt a tulajdonságot jelöli,

„amellyel az Isteni Személyek természetüknél fogva kommunikálnak egymással”, „egy személy belső létezése a másikban, személy vagy személyiség zavara nélkül”<sup>381</sup>

E dogmatikai szakkifejezés azt kívánja érzékeltetni, hogy a Szentháromság személyei egymásban vannak, és egymást kölcsönösen áthatják.<sup>382</sup> Mindennek azért van jelentősége, hogy ha ördögűzéssel kapcsolatos egyházi iratokban találkozunk e latin kifejezések valamelyikével, akkor a helyes értelmezéshez tekintettel kell lennünk e teológiai háttérre, ugyanis e szóhasználat nemcsak külsődleges támadásra, hanem már érdemi démoni befolyásra is utalhat. Ezért is mutatott rá Alois Winklhofer (1907–1971) demonológiai traktátusa<sup>383</sup> kapcsán Andreas Goldschmidt is arra, hogy a

„sátán egy különleges stratégiája az »Umsessenheit« [megtámadottság]. Az érintett személy személyes szabadsága ugyan továbbra is fennáll, a mindenkor »megtámadott« mögött a Sátán rejtve marad”<sup>384</sup>

Bármelyikünkkel megeshet hasonló tollhiba, mint az elnyűhetetlen szorgalommal, fáradhatatlanul dolgozó professzor asszonnyal a *circumpossessio* kapcsán. Aki írásra adta a fejét, az tudja jól, az ember vak a saját szövegével szemben. Éppen ezért múlhatatlanul fontos, hogy visszajelzéseket kapjunk, ha hibázunk vagy pontatlanul fogalmazunk. Jóllehet, éppen elsősorban Pócs Éva iskolateremtő és szervező munkásságának köszönhetően immár népes kutatói kör foglalkozik a transzcendencia problémakörével, sajátos módon e csaknem két évtizede közreadott kifejezés<sup>385</sup> téves mivoltára mind ez ideig senki nem hívta fel a figyelmet. Ennek használatával kapcsolatban – két zárójel beiktatásával: „circum(pos)sessio” – csupán Bárh Dániel tett bizonyos fenntartásokat jelző gesztust a zombori

<sup>379</sup> Később két latin kifejezést is használtak: a *circuminsessio* sztatikusan jelezte az egymásban való létet, a *circumincessio* dinamikusan utalt egymás áthatására mind a létben, mind a tevékenységben. Gál 2005: 838.

<sup>380</sup> Még mindig hasznos áttekintés erről: Deneffe 1923.

<sup>381</sup> Hall 2004: 105.

<sup>382</sup> Gál 2005: 838.

<sup>383</sup> Winklhofer 1962.

<sup>384</sup> Bendel – Bendel-Maidl – Goldschmidt 2000: 146.

<sup>385</sup> Minden bizonnyal először 1999 októberében hangzott el a Budapesten „Demons, spirits and witches” címmel megrendezett nemzetközi konferencián. Vö.: Klaniczay–Pócs (eds.) 2005: 1, Pócs 2005: 85.



ördögűzőről 2016-ban megjelent könyve egyik helyén,<sup>386</sup> ám ehhez az eljárásához egyáltalán nem fűzött semmilyen indoklást vagy magyarázatot, s a korábbi dolgozataiban ő is minden további nélkül átvette e fals fogalmat.<sup>387</sup>

3.) Harmadrészt Müller Lajosnak arról az általam idézett megfogalmazásáról, miszerint

„az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz hatalma alatt van”,<sup>388</sup>

tévesen hiszi azt Pócs Éva – és mint korábban már szó volt róla: vele együtt Vargyas Gábor –, hogy ez azonos lenne a „circumpossessio” állapotaival. Emlékeztetni szeretnék a hatalom által adófizetésre kötelezettség példájára, illetve az emberiség mint potenciális vízhulla metaforájára (ld. 85. oldal). Így tehát egyáltalán nem jelenthető ki az, miszerint e tekintetben egybeesne „*a katolikus teológia és a vallásantropológia meghatározása*”.<sup>389</sup>

Hozzászólásában Pócs Éva ismertette egy csiki asszony beszámolóját – akit előbb az ördög, majd állítólag „Szűz Mária szállt meg” (sic!) –, amelyből a professzor asszony a következő tanulságot vonta le:

„az isteni és démoni megszállottság kutatói kategóriáinak éles megkülönböztetése az életben nem érvényesek, elmosódnak, ugyanúgy, mint a misztikus egyesülés és a médiumizmus – elméletileg amúgy meglehetősen különböző kategóriáinak esetében”.<sup>390</sup>

Függetlenül attól az egyébként nem mellékes tényezőtől, hogy Szűz Mária vajon miként tekintendő isteni vagy netán démoni entitásnak, nem osztom ezt a nézetét. A *discretio spirituum*, a szellemek megkülönböztetésének a gyakorlata ugyan nem könnyű feladat, de nem is lehetetlen, egy tudós is képes lehet rá. Tapasztalat és tudás egyaránt szükséges hozzá, ismerni kell a természetfeletti jelenségek természetét, és tekintettel kell lenni a következményekre, a jó, avagy a rossz gyümölcsökre.

Pócs Évának az idézett megjegyzése megerősítette bennem azt a meggyőződést, hogy mindenképpen hasznos lenne a népi vallásosság kutatásakor az emberek hitbeli élményeinek az összevetése az adott vallás „hivatalos” értelmezési kereteivel, „doktrínáival”, papjaik, teológusaik tapasztalataival. Hiszen amit egy falusi „adatközlő” istenélmény gyanánt mesél el, nem

<sup>386</sup> Bárh 2016: 213.

<sup>387</sup> Pl. Bárh 2103a: 96; 2013b: 149; 2014: 46; 2015: 571.

<sup>388</sup> Müller 1926: 63–64, Szulovszky 2014a: 167.

<sup>389</sup> Ld. Pócs 2014: 187.

<sup>390</sup> Pócs 2014: 190.

biztos, hogy azt az adott egyház vagy gyülekezet többi tagja, illetve a hivatalos tanítása is ekként értelmezi. Ha egy néprajzkutató megelégszik csak a „népi” szint vizsgálatával, s nincs tekintettel az érintett vallás autentikus ön-értelmezésére, ha nem elég körültekintő, könnyen abba a hibába eshet, hogy az adatközlő,<sup>391</sup> illetve a saját interpretációjára úgy tekint, mintha az valójában az adott vallási közösségre *en bloc* vonatkozna, nem pedig csupán legfeljebb néhány tagjára.

Bár számomra továbbra is túlzott leegyszerűsítésnek tűnik, de készséggel elfogadom, hogy Pócs Évának nem volt szándékában a magyar néphit általa írt akadémiai összegzésében a szellemi világot ezzel a megfogalmazással szimplifikálni:

„Az ember bizonyos helyzetekben, felfokozott lelkiállapotban (félelem, váratlan baj) vagy álomban bizonyos jelenségeket, a hirtelen zajokat, fényeket, sötétben megjelenő állatokat sokszor értelmezett természetfeletti lények megjelenéseként, velük való találkozásként”.<sup>392</sup>

E korábbi szövegét hozzászólásában ekként magyarázta a professzor asszony:

„A természetfeletti lények észlelésének egyik, Lauri Honko által megalkotott kategóriájáról beszéltem”.<sup>393</sup>

Pócs Éva úgy értelmezte a dolgozatomat, mintha két, egymással szemben álló táborként tételezném a materialista és a keresztény kutatók közösségeit. Ez egyáltalán nem állt szándékomban, csupán a keresztény tudományos megközelítés *mellett* soroltam fel érveket. Hozzászólása szerint a professzor asszony sem egymással hadban álló táborokként látja a különböző világkép talaján álló kutatókat.<sup>394</sup> Így talán a tanulmányomat sem hadüzenetnek veszi, hanem annak, ami: egy alapvető tudományos probléma felvetésének.

„Világos, hogy lehetőségem van bármely vallás alapján állni a hit dolgában, de mint tudós, nem indulhatok ki valamelyik keresztény felekezet hittételeiből és nem nézhetem az adott vallás hit-alapú megközelítésével a vallások általános jelenségeit, de egy-egy vallás sajátos, egyedi jellegzetességeit sem”

– állítja Pócs.<sup>395</sup> Az összehasonlító vallástudomány e széles körben vallott dogmájára a következő fejezetben visszatérek, most csupán annyit jegyzek

<sup>391</sup> Módszertanilag kérdéses: egy „jó adatközlő”-től származó adatok mennyire tükrözik az adott közösség érvényes tudását és értékítéletét.

<sup>392</sup> Pócs 1990a: 546.

<sup>393</sup> Pócs 2014: 190–191.

<sup>394</sup> Pócs 2014: 191.

<sup>395</sup> Pócs 2014: 186.

meg, hogy azt azonban feltétlenül megtehetem, hogy egy adott vallás alapján ellenőrizsem az általánosan használt fogalmak érvényességét. Különösen indokolt ez akkor, amikor egy kutatás empirikus adatai az adott – jelen esetben keresztény – vallás kultúrköréből származnak. Ráadásul, ha a tudomány művelői egy adott vallás körében keletkezett terminológiát használják (possessio, obsessio, circum(pos)sessio, stb.), s a terminusok jelentését jelentősen átértelmezik, annál inkább szükséges lehet egy ellenpróba.

A következőkben erre most sor is kerül.

### **A megszállottság jelenségével kapcsolatos néhány problémás fogalom és értelmezés korrekciója**

Újragondolva Pócs Éva és a nemzetközi szakirodalom megszállottság jelenségével kapcsolatos reprezentáns megfogalmazásait, úgy vélem, feltétlenül szükség van néhány közkeletű fogalom és értelmezés korrekciójára.

#### ***A megszállottság fogalma***

1976, vagyis Erika Bourguignon immár klasszikusnak számító könyve<sup>396</sup> megjelenése óta már könyvtári publikáció foglalkozik – különböző diszciplínák részéről és különböző megközelítésekben<sup>397</sup> – a megszállottság jelenségével. Ez azonban ahelyett, hogy a problémakör tisztázásához vezetett volna, inkább kaotikus helyzetet eredményezett. Nem véletlenül szögezte le az egyik kiváló német vallástudományi kézikönyv a vonatkozó szócikkében a következőket:

„a megszállottság kifejezés alatt – a vallások történetében épp úgy, mint a vallástudományban és a kapcsolódó szakterületeken – olyan sokféle különböző állapotot értenek, hogy nem lehetséges meghatározni, hogy mi a megszállottság valójában”.<sup>398</sup>

A „*megszállottság*” mibenlétét Vincent Crapanzano nyomán<sup>399</sup> Pócs Éva ekképpen összegzi:

„Elméletileg szorosan a transz pszichobiológiai állapotához, illetve – az etnopszichiátriában divatossá lett kifejezéssel – a normálistól eltérő vagy módosult tudatállapotok (ASC = altered states of consciousness) valamely fokozatához kötő-

<sup>396</sup> Bourguignon 1976.

<sup>397</sup> Ld. pl. Boddy 1994, Cohen 2008.

<sup>398</sup> Zinser 1990: 131.

<sup>399</sup> Crapanzano 1987.

dik. Eszerint a transz a megszállottságélmény létrejöttének alapfeltétele, »pszichobiológiai kondíciója«. A szűkebb meghatározások szerint a megszállottság olyan ASC-állapot, amelyet úgy élnék meg (olyan élményben van részük, vagy úgy magyaráznak), hogy az egyén egy idegen szellem, entitás befolyása alá kerül; az entitás be is léphet az egyén testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg »megtestestülk« az uralma alá vont »gazda« (host) személyben”.<sup>400</sup>

**A tágabb definíció** – mint ahogy korábban is szó volt róla – azt is megszállottságnak tekinti, ha **az idegen szellem, entitás „csak ott van körülötte, kívülről támadja” az embert.**<sup>401</sup> Bármennyire széles körben elfogadott és használt is ez a definíció, úgy vélem, metodikailag megkérdőjelezhető és tudományosan nem kellően megalapozott. E meghatározás nem csak a tulajdonképpen, az egyházi szövegekben latin terminológiával *possessio*-nak vagy *obsessio*-nak nevezett teljes, illetve időleges megszállottságot érti rajta, hanem az idegen szellem zaklatásának enyhébb fokozatait is. Úgy vélem, a magyar „lényegi” vagy „általános megszállottság”, illetve az angol „essence” vagy „general possessio” kifejezések meglehetősen pongyolák és félrevezetőek.<sup>402</sup> Abszurd eljárásnak tartom a legerősebb démoni hatás megnevezését – még ha egy jelzővel némileg tompítva is van – alkalmazni azokra az esetekre, amikor az *ostrom* állapot során a démon még csak próbálkozik az ember fölötti uralom megszerzésével. Ez meglehetősen önkényes és túl tág meghatározás, s olyan abszurd, mintha mindenkit, aki valaha is becsöngetett egy lakásba, úgy tartanánk számon, hogy annak a lakásnak a lakója, mivel valamikor már járt annak ajtaja előtt, és megpróbált a lakásba bejutni.

Szabatosság tekintetében példát lehetne venni a német gyakorlatról: nem elken, nem maszatol, hanem pontosan nevén nevezi a jelenségeket: ami *démoni ostromlás* – az *Umsessenheit*, ami *megszállottság* – az *Besessenheit*. Joseph von Görres, a müncheni egyetem hajdani történész professzora a 19. század derekán a keresztény misztikáról írt alapvető munkájában az előbbi, az *Umsessenheit* latin megfelelőjének a *circumsessio*-t tartotta, s ezt az állapotot következőképpen határozta meg: A gonosz princípium, amely bár az emberhez mindig közel áll, de nem nyilvánul meg láthatóan, ekkor megtagadható formában bevonul az ember látóterébe, különféle hatásokban megnyilvánul, próbálja az embert a hatalmába keríteni, de valójában még nem kerítette hatalmába. Egyelőre még idegenként áll vele szemben, és

<sup>400</sup> Pócs 2001b: 120. – E megfogalmazás angol változata: Pócs 2005: 84.

<sup>401</sup> Pócs 2007b: 358–359.

<sup>402</sup> Ld. pl. Pócs 2003a: 211.

próbál hozzá utat találni. Tehát a gonosz még nem hatolt be az életébe, csak fenyegető méregként áll vele szemben, amely keresi a bejutást a belsejébe. Miután felléptek erre az első fokra, és a két fél tetszik egymásnak, és megszokják egymást, akkor következik a gonosz újabb támadása: nemcsak megnyilvánul, hanem be is hatol; nem csak erőszakot gyakorol, hanem kívülről le is győzi, ahová behatolt; megragadja az életet, megmérgezi a benne lakozó méreggel, miután, mint a kígyó a zsákmányát, ténylegesen bekebelezte. Ez a második fok a *possessio*, vagyis a megszállottság (Besessenheit). Mint írja, egyáltalán nem szükséges, hogy a kettő együtt vagy egymás után következzen be: ahogy az utóbbi hirtelen az előbbi nélkül is bekövetkezhet, ugyanúgy az ostromlottság is bekövetkezhet anélkül, hogy a megszállottságot vonna maga után.<sup>403</sup>

Egyáltalán nincs könnyű a dolga annak, aki az emberre gyakorolt démoni hatásokat próbálja rendszerezni, mivel nemhogy általánosan elfogadott, de még teljesen egyértelmű terminológia sincsen. Különböző szóhasználatok vannak forgalomban, s a különböző szerzők ugyanazt a kifejezést olykor jelentősen eltérő értelemben használják. Például vannak, akik csak a démon enyhébb, kívülről támadó tevékenységét értik a *circumsessio* fogalma alatt,<sup>404</sup> mások viszont a megszállásnak azt a válfaját, amikor az ördög a testet már a hatalmában tartja.<sup>405</sup> Mint láttuk, akadnak, aki az *obsessio*-t az „Umsessenheit” értelmében használják; s vannak, akik e szó-

---

<sup>403</sup> „Auf erster Stufe rückt das böse Prinzip, das dem Menschen zwar immer nahe steht, aber sich in Unsichtbarkeit verhüllt, ihm äusserlich in seinen Gesichtskreis ein. Es geht auf den Menschen an, und macht in mancherlei Wirkungen sich bemerklich, und sucht mit Allem ihn zu bemeistern, hat ihn aber noch wirklich nicht bemeistert. (...) Das Böse ist also noch nicht ins Leben, es insizierend, eingedrungen; es steht wie ein es bedrohendes Gift ihm gegenüber, das durch die ins Innere gehenden Zugänge den Eingang sucht. Man nennt dies Verhältniß der beiden Mächte **circumsessio**, die Umsessenheit. Ist aber erst diese Stufe zurückgelegt, und haben die beiden Glieder desselben sich darin gefallen und aneinander gewöhnt, dann erfolgt ein neuer Anfall des Bösen; es drängt sich nicht blos in die Sichtbarkeit heraus, sondern jetzt selbst in das Sehende hinein; es übt nicht blos Gewalt, sondern es gewinnt sie von Innen heraus im Kreise, in den es eingedrungen; es ergreift das Leben, und es vergiftend mit dem einwohnenden Gifte, hat es sich dasselbe, wie die Schlange ihre Beute, erst wahrhaft assimiliert. Dies andere Stadium nennt man nun **possessio**, die Besessenheit. Es ist übrigens keineswegs nothwendig, daß Beide miteinander und nacheinander eintreten; wie wir gesehen, daß die Letzte plötzlich ohne die Erste hervorgeht, so kann auch die Umsessenheit vorhergegangen seyn, ohne die Besessenheit im Gefolge nach sich zu ziehen.“ Görres 1942: 7–8.

<sup>404</sup> Pl. Kovács 2007.

<sup>405</sup> Pl. Schütz 1937. 1. kötet: 509.

val jelölik az erős és kitartó támadást az ember elméje ellen, amikor abszurd gondolatokkal vagy rémálmokkal és alvási nehézségekkel küzd az áldozat; mások pedig a megszállottságot illetik átfogóan e megjelöléssel, megint mások viszont ezt a megnevezést azon állapot megnevezésére tartják fenn, amikor az ördög a lelket is hatalmába ejti, de az önálló értelmi és akarati tevékenységnek enged még bizonyos teret.

Egy következetes és szabatos terminológia megalkotását az is nehezíti, hogy a különböző típusú démoni befolyások bizonyos fokig átfedhetik egymást, s ugyanazon személynél is váltakozhat, hogy éppen melyik erősödik fel. Éppen ezért több csoportosítás is ismeretes.<sup>406</sup> Don Gabriele Amorth hangsúlyozza, hogy az ördögnek *általános ténykedéséhez* tartozik, hogy minden embert zaklat és rosszra kísért, viszont az ördög *különleges* tevékenységét Isten csak bizonyos esetekben engedi meg.

Amorth az e típusba tartozó démoni hatásoknak öt különböző csoportját sorolja fel:

- 1.) *sátán által okozott külsődleges fizikai kínok*. Ilyenekre számos szent életből lehet példákat sorolni. Az ördög semmilyen belső befolyást nem szerez a kínzott személyeken. Éppen ezért ilyenkor nem szükséges az ördögűzés, elegendő azoknak az embereknek az imája, akik tudomást szereznek az ilyen esetről.<sup>407</sup>
- 2.) *ördög által okozott kínok, gyötrelmek*. Ennek igen széles a skálája. Ezek a *zavarok, betegségek, csapások* nem járnak együtt megszállottsággal és tudatvesztéssel, s az érintett személy nem végez olyan cselekedeteket és nem mond olyanokat, amelyekért ne volna felelős.<sup>408</sup>
- 3.) *ördögi lidércnyomás*. Itt olyan, váratlanul az emberre törő vagy folyamatosan kínzó lidérces gondolatokról van szó, amelyek ugyan rendszerint meglehetősen abszurdnak tűnnek, de az áldozat mégis képtelen szabadulni tőlük. A lidércnyomások rendszerint befolyásolják az álmokat is. Az ilyen ember gyakorlatilag állandó kétségbeesésben és kiszolgáltatottságban él, s ki van téve az öngyilkosság kísértésének.<sup>409</sup>
- 4.) *ördögösség (ördögtől való megszállottság)*. Ez a legsúlyosabb állapot. Olyankor következik be, ha az ördög birtokba vesz egy testet, s az ember akként cselekszik és úgy beszél, ahogy az ördög akarja, anél-

<sup>406</sup> Ld. pl. Kovács 2007; Fortea 2012: 124; Iuliano 2012: 21–25.

<sup>407</sup> Amorth 1994: 32.

<sup>408</sup> Amorth 1994: 33–34.

<sup>409</sup> Amorth 1994: 34–35.

kül, hogy az illető ennek ellen tudna állni, azaz erkölcsi felelősséget viselne ezért. Az ördögösségnek széles skálája létezik, különböző súlyosságú tünetekkel.<sup>410</sup>

5.) *ördögi átkok* – házakon, tárgyakon, állatokon.<sup>411</sup>

Kovács Gábor a démoni befolyásnak három fokozatát különíti el, s mindhárom fokozaton belül vannak altípusok:

I.) démoni **támadás (circumsessio)**: a démonnak nincs hatalma az ember fölött, de megpróbálja megszerezni azt. Lehet:

- 1.) **fizikai támadás**: a zaklatástól a bántalmazásig terjedhet,
  - a) **zaklatás**: a démon bosszantja, ijesztgeti és fenyegeti az embert, de nem okoz neki tényleges ártalmat,
  - b) **bántalmazás**: a démon fizikai ártalmat okoz az embernek;
- 2.) **pszichikai támadás**: két fajtája van,
  - a) **kísértés** a rosszra,
  - b) **ellenállás** a jónak;

II.) démoni **behatolás (obreptio)**: a démon már valamilyen befolyást gyakorol az ember fölött, de az ember személyisége még nem szorul háttérbe. Lehet:

- 1.) **fizikai behatolás**: a démon fáradtságot, tüneteket, betegséget idézhet elő a testben;
- 2.) **pszichikai behatolás**: a démon a psziché valamely területén olyan erős kísértést/ellenállást okoz, amely a befolyásolt személy ellenállóképességét, illetve teljesítőképességét korlátozza, de csak annyira, hogy annak saját személyisége még érvényesül;

III.) démoni **megszállás (obsessio)**: a démon olyan erős hatalmat gyakorol az ember fölött, hogy az ember személyisége háttérbe szorul a démoni személyiség mögött.

- 1.) **elnyomás (oppressio)**: a megszállott személy és a megszálló démon személyisége felváltva, rohamszerűen érvényesül;
- 2.) teljes **birtokbavétel (possessio)**: az eredeti személyiség állandó jelleggel háttérbe szorul a démoni személyiség mögött.<sup>412</sup>

Amikor a következőkben rendszerezésre teszek kísérletet, kiindulópontomat a keresztény/keresztény emberkép jelenti. Itt három tényezőre fontos figyelni. A protestáns szóhasználat a *test-lélek-szellem* kifejezésekkel él.<sup>413</sup> Az

<sup>410</sup> Amorth 1994: 33.

<sup>411</sup> Amorth 1994: 35.

<sup>412</sup> Kovács 2007.

<sup>413</sup> Ld. pl. Hagin 1989; Sumrall 1994.

utóbbira – amely a héber *ruah*, a görög *pneuma*, illetve a latin *spiritus* megelője – a katolikus Bibliafordítások hagyományosan a *lélek* szót használják. Magam is így teszek, s az érzelmi-kognitív és elméleti szférát – amelyet a protestánsok *lélek*-ként emlegetnek – a *psziché* szóval illetem. A félreértések elkerülése végett megjegyzem, ez nem három különálló szubsztancia. A psziché jelenségeit a biológiai test megnyilvánulásaiaként értelmezi a katolikus teológia.

Noha e három szféra egymástól elválaszthatatlanul alkotja az embert, a jobb megértés érdekében indokolt ezeket külön szemrevételezni. Ezáltal világosabb lesz az ember gyógyulásáért, illetve szabadulásáért folyó küzdelem eszközrendszere is (ld. 1. táblázat).

1. táblázat *A megsebzett ember és a lehetséges segítségnyújtás formái (Hidasz é.n. alapján)*

Betegség	Oka	Természetes segítség	Ima segítség	Szentségi segítség
<b>Testi</b>	baleset, fertőzés, szervi és biokémiai elváltozások	gyógyászati	ima gyógyulásért	betegek kenete
<b>Pszichés</b>	szeretet-sebek, emlékek	pszichoterápia	ima belső gyógyulásért	bűnvallás, Eucharisztia
<b>Lelki (pneumatikus)</b>	személyes bűn	nincs	ima bűnbánatért	bűnvallás (gyónás)
<b>Bármelyik lehet a fenti háromból</b>	démoni eredetű	nincs	szabadító ima	ördögűzés

Szent Ágoston ismert hasonlata szerint Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása óta a keresztény ember számára a bukott angyalok olyanok, mint a megköttözött harapós kutya. Csak akkor sebezhetnek meg, ha a bűn, az Isten ellen való lázadás, illetve az okkultizmus miatt a hatókörébe lépünk.

„Jézus Krisztus kötözte meg keresztye és feltámadása által a sátánt, hatalmat vett fölötte, s ezt a hatalmat minden kereszténynek át is adja”.<sup>414</sup>

A keresztény tanítás szerint a lélek mélye, ahol a szabad elhatározások születnek, nem megközelíthető a démonok számára; csupán a test és lélek határterületén, a pszichén keresztül próbálhatnak befolyást gyakorolni.<sup>415</sup>

<sup>414</sup> Gál 1996: 274.

<sup>415</sup> Ld. pl. Tanquerey 1932: 151–152.



Egyedül a súlyos bűn helyezi az emberi személyt mindenestül a sátán hatalma alá. A tapasztalat szerint azonban a kisebb, az ún. bocsánatos bűn is, különösen ha gyakran ismétlődik, kaput nyithat a démoni behatolásnak.<sup>416</sup> A bűnön kívül az ördög minden egyéb befolyása kizárólag a testre vagy/és a pszichére terjedhet ki. A lelkére csakis akkor terjedhet ki a hatalma, ha azt az ember önként felkínálja.<sup>417</sup>

A démoni hatások tipizálása során az ember testi (fizikai) mivoltára, illetve a pszichéjére irányuló támadások megkülönböztetése miatt fölöttébb hasznos kiindulópont Kovács Gábor idézett kategorizálása. Hiányzik belőle azonban az ember környezetét megcélzó ördögi befolyás fajtáinak a figyelembe vétele. Előfordul, hogy az ártó tevékenység bizonyos helyekre (boltokra, mezőkre, stb.), tárgyakra (pl. párnákra, matracokra, játékbabákra) és állatokra irányul, s csak közvetett hatással vannak az emberre a különös és természetellenes jelenségek (pl. a szoba hőmérsékletének hirtelen lecsökkenése, hideg szél érzékelése annak észrevehető forrása nélkül; tárgyak eltűnése, megmagyarázhatatlan forrású és ijesztő hangeffektusok vagy szagok, maguktól nyitódó és záródó ajtók, ablakok; lebegő vagy a szobában körbepülő edények, vagy más tárgyak). Az efféle események nyilvánvalóan nem önmagukért történnek, hanem az érintett helyen lakó vagy dolgozó emberek ily módon való zaklatását célozzák. Közkeletű kifejezés a „genius loci”, a hely szelleme kifejezés. Régi tapasztalat, hogy vannak olyan helyek, területek, ahol különösen jól, vagy, éppen ellenkezőleg, fölöttébb rosszul érzik magukat az ott tartózkodók. Ez utóbbi esetében lehetséges opció a szóban forgó területet démoni fertőzöttsége. Ez olyankor jöhet létre, ha ott korábban súlyos bűnöket (pl. gyilkosság, öngyilkosság) követtek el, vagy okkult és egyéb istenellenes tevékenység révén a hely mintegy felajánlásra került a sötét erőknek. Az ilyen helyen élők – még ha a saját életükben nem engednek is belépési pontot az ördögnek – hiába próbálnak ötről a hatra jutni, azt érzik, valami mindig visszahúzza őket. (Erről a 161. oldalon is lesz még szó.)

Mivel a démonnak az a célja, hogy teljesen a hatalma alá vesse az embert, a csoportosítást aszerint érdemes kialakítani, hogy kifejezze, melyik szakaszban van ez a törekvés. Ennek megfelelően három főbb csoportot indokolt megkülönböztetni, amelyeket A vár-metáforával élve a következőképpen lehet jellemezni: 1.) még kívül van a várfalakon; 2.) bejutott a

---

<sup>416</sup> Kovács 2007.

<sup>417</sup> Amorth 1994: 29.

várfalak résein, már van befolyása a vár belső életére, de még csak részlegesen; 3.) már teljesen a falakon belül van, felszámolta a védelem ellenálló erőit, s alapvetően az ördög uralja a várat. Mindhárom kategórián belül vannak fokozati különbségek. (Mivel az első két főcsoport közös jellemzője, hogy még csak törekszenek a „vár bevételére”, a teljes uralom megszerzésére, voltaképpen használható rájuk az *ostrom*, *circumsessio* összefoglaló terminus, azonban ez rejtve hagyja, mely szakaszban tart az ostrom eredményessége.)

Úgy vélem, néhány helyen célszerű a terminológián is változtatni, olyanokra cserélni egyik-másik, Kovács Gábor által használt kifejezést, amelyek pontosabban jellemzik az adott fázist. Mivel az ember voltaképpen folyamatosan ördögi támadások célpontja, ezért nem tartom szerencsésnek ezt a kifejezést csak arra az állapotra vonatkoztatni, amikor a démonnak még nincs hatalma az ember fölött, de megpróbálja megszerezni azt. Helyette helyénvalóbbnak tűnik számomra a *zaklatás* szó, a második csoportnál a *behatolás* helyett pedig a *befolyás* terminus. Természetesen ezt a rendszerezési, illetve megnevezési javaslatot is lehet még tovább finomítani, javítani.<sup>418</sup>

2. táblázat *A démoni hatás típusai*

DÉMONI HATÁS											
Emberi környe- zet elemeire				Emberre						Földrajzi helyre	
Közvetett zaklatás <i>(vexatio indirecta)</i>				Ostrom <i>(circumsessio)</i>				Megszállás <i>(obsessio)</i>		Fertőzőöttség <i>(infestatio)</i>	
				Zaklatás <i>(vexatio)</i>		Befolyás <i>(influentia)</i>					
Élettelen		Élővilág		Fizikai zaklatás		Pszichikai zaklatás		Fizikai behatolás		Pszichikai behatolás	
Tárgyak	Építmények	Állatok	Növények	Fenyegetés	Bántalmazás	Kísértés	Ellen-állás	Fizikai behatolás	Pszichikai behatolás	Elnyomás <i>(oppressio)</i>	Birtokba-vétel <i>(possessio)</i>
A hatás erősségének növekedési iránya →											

A megszállás (*obsessio*) fázisában a démon már saját kénye-kedve szerint használja a szenvedő ember testét, s a psziché fölötti uralma is csak-

<sup>418</sup> Ehhez ld. pl. Fortea 2012, Iuliano 2012: 21–25.

nem vagy gyakorlatilag teljes, az előbbi esetben a rohamok közötti szünetekben még teret kap az érintett ember tudata.

Nincs itt most sem tér, sem különösebb szükség arra, hogy bizonyos tünetek hasonlósága okán a megszállottság és/vagy betegség kérdéskörét taglaljam. Mivel e tekintetben maximálisan egyetértek vele, idézem a teológus Kovács Gábor szavait: „Az agy zavarai zavart idézhetnek elő a gondolkodásban, beszédben, viselkedésben, anélkül, hogy ez szükségszerűen közvetlen démoni befolyást jelentene. Másrészt azonban a pszichiátriai jellegű megbetegedés nem is zárja ki a démoni jelenlétet. Járhat a kettő együtt. Sőt, valamilyen kapcsolat, megfelelés is megállapítható a kettő között. Az idegrendszeri problémák utat készíthetnek a démoni behatoláshoz, a démoni befolyás okozta zavarok pedig pszichiátriai formában rögzülhetnek. Elvileg tehát lehetséges a) megszállottság elmebaj nélkül, b) elmebaj megszállottság nélkül, c) megszállottsággal párosuló elmebaj”.<sup>419</sup> Schütz Antal (1880–1953), a 20. század egyik legjelesebb magyar teológusa írja:

„A rendkívülit és ritkát a hittudósok útmutatása szerint általában nem szabad könnyen és mindenütt feltételezni, hanem bizonyítani kell (*miracula non sunt multiplicanda* – a csodákat ne szaporítsuk). Ezért az ördögi hatásra gyanús esetben is természeti hatóokra kell gondolni, amíg az ellenkezőjére nincsen súlyos ok”.<sup>420</sup>

Az elmondottak után – úgy vélem –, világossá vált, hogy a Pócs Éva által nem elég körültekintően kiválasztott és mind a hazai, mind a nemzetközi tudományosságba bevezetett – és sajátosan átértelmezett – fogalmakat („*circumpossessio*”, *obsessio*, *possessio*) indokolt lenne újragondolni és mással helyettesíteni. Ha egy latin kifejezés kerül kiválasztásra, érdemes lenne olyat kijelölni, amelynek a jelentését nem árnyékolja be a korábbi használat sajátos jelentéstartalma. Itt szükséges kitérni arra, hogy noha az angol nyelv a *possession* főnevet – amely a latinból az ófrancia nyelv közvetítésével került a középangolba – alapvetően a ’birtoklás ténye, valamit tulajdonolni vagy kontrollálni’ kifejezésére használja,<sup>421</sup> s ilyen értelemben nincs

<sup>419</sup> Kovács 2007.

<sup>420</sup> Schütz 1937. 1. kötet: 509.

<sup>421</sup> A *jogi* nyelvben ’látható hatalom vagy irányítás valami fölött’ jelentésű, s e kifejezést a törvényes tulajdonjogtól való különbségtételre használják; arra, hogy a birtokló vagy használó személye eltér a tulajdonostól. *Labdajátékoknál* egy játékos vagy a csapat részéről a labda ideiglenes kontrollját, birtoklását fejezi ki. Ld. <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/possession> (Letöltve: 2015. március 30.)

negatív töltete, azonban van olyan jelentésárnyalata is, amely teljesen meg egyezik az eredeti (egyházi) latin jelentéssel: 'démon vagy szellem ellenőrzése alatt állni'.<sup>422</sup> A szótárral szemben a beszélt nyelvben sokkal erősebb, mondhatni meghatározóbb a szó utóbbi jelentése. Nem véletlenül fogalmazott ekképpen Craig E. Stephenson „Possession: Jung's Comparative Anatomy of the Psyche” című könyve kapcsán a mű egyik recenzense:

„»Megszállottság«, ez a szó az úgy tűnik, hogy ellenszegül a pszichológiai tartózkodó magatartásnak és azonnal magához ragad ördögűzőket, sötét, ijesztő irodalmat és horrorfilmeket”.<sup>423</sup>

A „possession” szónak a keresztény kultúrkörhöz kötődő, demonocentrikus és ily módon negatív töltete, agresszív konnotációja miatt nem tartom szerencsésnek és kellően megfontoltnak összehasonlító vallástudományi, vallásfenomenológiai használatát.<sup>424</sup> Úgy vélem, érthetetlen, és tudományosan indokolhatatlan, hogy miért nem értékítélet-mentes kifejezést kerestek egy átfogó vallásfenomenológiai fogalom kialakítása során. Olyat, amelyet nem terhel más valláshoz kapcsolódó jelentésárnyalat. E tekintetben példát vehettek volna Rudolf Ottoról, a vallásfenomenológia egyik klasszikusáról, aki annak érdekében, hogy a „szent” szó kereszténységgel összefüggő konnotációja ne legyen zavaró, helyette a *numinózus* fogalmát vezette be.<sup>425</sup>

### **„Isteni és démoni megszállottság”**

Az utóbbi 20–30 évben főként az angolszász szakirodalomban széles körben elterjedt az „*isteni és démoni megszállottság*” kifejezése.<sup>426</sup> A kulturális relativizmus jegyében ez a megfogalmazás ugyan teljesen érthető, azonban mindenképpen vitatható. A tudományos igényességgel összeegyeztethetetlen a felszínes hasonlóságokon alapuló kategorizálás, amely nem veszi figyelembe a tartalmi különbségeket. Az érvényesülő hatások mérőben eltérő mivolta és következményei teljesen ellene szólnak az ilyen tipologizálásnak. Ez az eljárás azért is érthetetlen, mivel a szakirodalom –

<sup>422</sup> „The state of being controlled by a demon or spirit: *they said prayers to protect the people inside the hall from demonic possession*” – ld. az előző jegyzet hivatkozását.

<sup>423</sup> Rowland 2009: 1.

<sup>424</sup> Ez a példa is erősíti azon kutatók véleményét (pl. Robert Segal, Hans Penner, Donald Wiebe), akik a vallásfenomenológia részéről hiányolják a módszertani szigorúságot, és felróják annak szubjektív, tudománytalan vonásait. Ld. pl. Segal 1983, 1994; Idinopulos–Yonan (ed.)1994.

<sup>425</sup> Otto 1920: 5–7.

<sup>426</sup> Caciola 2003: 54–55.

és nemcsak a teológiai munkák! – már jó ideje hangsúlyozza az Istentől jövő, illetve a démoni eredetű hatások különbözőségét. Ahogy Jürg Zutt 1972-ben publikált alapvető tanulmányában is rámutatott, pszichológiai szempontból élesen eltér e kettő. A neves pszichiáter és neurológus professzor<sup>427</sup> – másokkal egyetemben – éppen ezért használta a *megszállottság* (Besessenheit) fogalmát csak a démoni hatásra, az isteni eredetűre pedig a *betöltöttség* (Erfülltheit) kifejezést.<sup>428</sup> (Egyébként Pócs Éva is tisztában van azzal, hogy a Zutt professzor által szerkesztett konferenciakiadványban különböző terminust használnak az erőteljes démoni, illetőleg az isteni hatásra:

„a kötet több szerzője az isteni megszállottságot Ergriffenheitnek (‘elragadtatás/elragadtatottság’) nevezi, és csak a démonit mondja Besessenheit-nek”<sup>429</sup>

azonban filológilag pontatlan, midőn az Ergriffenheit-et, illetve annak magyarítását nevezi meg az Istentől származó hatás terminológiájának az Erfülltheit helyett.<sup>430</sup>) A megfigyeléseim összecsengenek Zutt és társai distinkciójával. A következőkben felsorolásra kerülő adatok egyértelművé teszik a különbségtétel megalapozottságát.

Az „isteni és démoni megszállottság” átfogó fogalma használhatóságának a próbáját a keresztény kultúrkörben, mindkét entitásnak az emberre gyakorolt *legerősebb* hatását alapul véve végeztem el. A tizenhárom szempont szerinti eredményt a 3. táblázatban összegeztem. Ez alapján szükségesnek mutatkozik néhány bevett megállapítást pontosítani.

Az érintett ember nézőpontjából a rabság, illetve a szabadság állapotát előidéző két entitást, a hatás tartalmától függetlenül, csupán a hatás ténye alapján ugyanazon terminológia alá vonni – több mint megkérdőjelezhető. Egyértelmű, hogy keresztény kultúrkörben nem hozható közös nevezőre a két különböző hatás, mivel annyira gyökeresen ellentétesek a kísérőjelenségeik és létrejöttüknek a feltételei. Az egyház, illetve a misztikusok tapaszt-

<sup>427</sup> Munkásságáról ld. Schönknecht 1999.

<sup>428</sup> „Ich verstehe hier Erfülltheit und Besessenheit als unterscheidbare Steigerungen der Ergriffenheit. Erfülltheit ist Steigerung der Ergriffenheit durch das Liebenswerte, durch das Schöne, das Gute, das Wahre, das Göttliche. Solche Ergriffenheit kann zu Freude, Rausch und Ekstase führen. Besessenheit ist aber Steigerung der Ergriffenheit durch das Häßliche, das Böse, das Feindliche, das Falsche, das Teuflische. Solche Ergriffenheit führt zu Angst, Entsetzen und zum Erstarren.“ Zutt 1972: 11.

<sup>429</sup> Pócs 2003a: 212. 8. jegyzet.

<sup>430</sup> Vö. a 389. jegyzetben szereplő idézettel.

talata az, hogy amikor Isten különös módon „betölti” az erre epedve vágyó embert, ezt a *communio*t az ember a szabadság beteljesedéseként éli meg. Ezzel szemben a démoni megszállottság legtalálóbban a rabság, megkötözöttség fogalmával írható le. Az ördögi befolyás különböző típusai nem töltik el örömmel és békével az érintett embereket, alapvetően akarattuk ellenére lesznek szenvedő alanyai a démoni hatásoknak.

3. táblázat *Az emberre gyakorolt legintenzívebb természetfölötti hatások*

<i>Forrása:</i>	<b>Istentől jövő</b>	<b>démoni</b>
<i>Eredménye:</i>	communio (közösség)	possessio (birtokba vétel, megszállottság)
<i>Az entitás hatásának iránya:</i>	felemeli magához az embert	megfosztja méltóságától az embert
<i>Az emberi akarat szerepe a létrejöttében:</i>	pusztán az emberi akarat nem elegendő az eléréséhez; az isteni hatást nem lehet kiprovokálni	akarattal kiprovokálható, de az egyén akarata ellenére is megtörténhet
<i>Az ember hozzáállása:</i>	ajándékként vágyik rá, szeretne az Istennel találkozni	rendszerint az ember akaratát ellenére történik
<i>Az akarat érvényesülésének a lehetősége:</i>	az egyén akaratának van mozgásteret, „a próféta ura a próféta lelkének”	az akarat szabadság elvesztése, akaratlan cselekmények
<i>A tudat állapota:</i>	az esetleges „extázis” ellenére is a tudatánál van	öntudat elvesztése
<i>Emlékek az eseményről:</i>	emlékszik a vele történetekre	nem emlékszik a történetekre (amnézia)
<i>Kísérőjelenségek:</i>	öröm, felszabadultság	rosszullétek, félelmek
<i>Az élmény jellege:</i>	a szabadság beteljesedéseként éli meg	megkötözöttséghez, rabsághoz hasonló
<i>Az élmény utáni állapot:</i>	katarzis	letaglózottság, levertség
<i>Utóhatás:</i>	karizmák, lelki ajándékok	betegségek
<i>Viszony a szakralitáshoz:</i>	lelki buzgóság	szent dolgoktól való irtózás
<i>Viszony az egyházhoz:</i>	az egyén elköteleződése az egyházához megerősödik	eltávolodás az egyháztól

A szakirodalomban általánosnak tekinthető vélemény szerint a *transz* a megszállottság-élmény létrejöttének alapfeltétele, „pszichobiológiai kondíciója”.<sup>431</sup> Ez azonban a keresztények erőteljes Isten-megtapasztalására nem

<sup>431</sup> Ld. pl. Pócs 2001b: 120, Pócs 2005: 84.

érvényes. Napjaink misztikusai, illetve a pünkösdi/karizmatikus megújulás tapasztalatai szerint még ha esetleg olykor kísérője lehet is intenzív fizikai élmény, ez *nem jár tudatvesztéssel vagy módosult tudatállapottal*; az érintett ember – a démoni megszállottságot elszenvedővel ellentétben – pontosan emlékezik a vele történetekre. Erről már Avilai Szent Teréz (1515–1582) is világosan beszélt. Saját korának a nyelvén – vagyis más terminológiával, mint napjainkban – egyértelműen óva intett az emberi erőfeszítések árán elért „meditációtól”, az autohipnózissal vagy egyéb más módon megtapasztalt élményektől.<sup>432</sup> Határozottan kijelenthető, a „belső várkastély” negyedik és ötödik lakosztályába – ahova Teréz a misztikus szemlélődés imáját helyezi – nem lehet álkulccsal bejutni. A „belénk öntött szemlélődés” Isten ajándéka. Vágyakozni lehet rá, de kierőszakolni nem.<sup>433</sup> S ez az állapot – vagy ahogy egy mai gyakorló misztikus fogalmazza, ez az Istentől kapott „mozi-zás”<sup>434</sup> – nem jár az értelem kikapcsolásával.

„Az összeszedettség imája», más szóval »szerzett szemlélődés« vagy kevésbé helyes kifejezéssel »természetes szemlélődés«, amelyről Teréz tanít, messzeemenően nem azt jelenti, hogy (...) a diszkurzív gondolkodás megpihen. Lelassul, megnyugszik, de nincs megkötve. A logika nincs lehetetlenné téve, nem kerülünk elváltozott tudatállapotba, az értelem kontrollja nem szűnik meg”

– hangsúlyozza a teológus Kovács Gábor.<sup>435</sup> Tehát a keresztény misztikánál nem játszik szerepet valamiféle „pszichobiológiai kondíció” mint létrejöttének alapfeltétele. Ennek elismeréséhez még csak el sem kell fogadni a keresztény értelmezési keret létjogosultságának a gondolatát, elég csupán alaposabban megismerni a vizsgált jelenségek sajátosságait.

<sup>432</sup> Vö. Avilai Szent Teréz 1979.

<sup>433</sup> „Jellemző, éspedig legjellemzőbb vonása az, hogy az ember nem maga idézi elő, hanem úgy jön rá az emberre, egészen váratlanul (...) Amint a legértékesebb kereskedelmi cikkeknek vannak értéktelen utánzatai; amint van talmi arany, hamis gyémánt és üveggyöngy, úgy van a mámor imájának, illetve a természetfölötti szemlélődésnek is egy nem ritka hamisítványa, az autohipnózis. Az egyháztörténelem sokat beszél róla. Ezt gyakorolták az Athos-hegy hezihasztái, a köldöknézők, akik magányba vonulva addig nézték mereven testük közepét, amíg valami kellemes bódultság vett rajtuk erőt. Ez van gyakorlatban manapság is szélső keleten s Japánban magam is sokat hallottam róla. Szent Terézia anyánk is emlegeti, s néha igen erőlyes eszközöket kellett alkalmaznia, hogy az ilyen tévedésekbe esett lelkeket kijózanítsa. Azok ugyanis szentül meg voltak győződve, hogy elragadtatásaik vannak.” Szeghy 1990: 81, 86–87.

<sup>434</sup> Saját gyűjtés.

<sup>435</sup> Kovács 2006: 73.

Összességében elmondható, hogy a széles körben elterjedt „isteni és démoni megszállottság” általános vallásfenomenológiai kategóriájának a használhatóságát egy szűkebb halmazon, a keresztény kultúrkörben elvégzett tüzetesebb elemzés nem támasztja alá. A két különböző eredőjű hatás sajátosságai, az emberre gyakorolt következményei ugyanis gyökeresen ellentétesek. Ha a természettudományok terén egy nagy halmazon belül egy kisebb, körülhatárolt halmazon megnézik, hogy ott igaz-e minden körülményre az egész halmazra megfogalmazott állítás, és nem igazolódik, akkor a tudomány embereiként készek levonni a megfelelő következtetést. Úgy vélem, ideje lenne szembenézniük ezzel a ténnyel a folkloristáknak, vallásfenomenológusoknak és az összehasonlító vallástudomány művelőinek, akik idáig különösebb fenntartások nélkül használták az „isteni és démoni megszállottság” fogalmát, amelyről immár egyértelmű, hogy nem használható univerzális vallásfenomenológiai kategóriaként.

### ***A megszállottság mint kommunikáció***

Közkeletű és tetszetős a szakirodalom azon megfogalmazása, miszerint a megszállottság „*a természetfelettil való kommunikáció egyik alapformája*”.<sup>436</sup> Ha e kijelentés érvényességét megvizsgáljuk a keresztény kultúrkörben, akkor kiderül, hogy az időleges vagy a teljes démoni megszállottság perspektívájából nézve egyáltalán nem igazolódik ez az állítás (ld. 3. táblázat).

A latin *communicare* szó azt jelenti: „valamit közössé tenni, közösen tanácskozni, valamit átadni egymásnak”.<sup>437</sup> Márpedig az exorcisták egybehangzó tapasztalata szerint a *possessiot* az akaratszabadság elvesztése, akaratlan cselekmények, az öntudat elvesztése és amnézia jellemzi – ahogy az a táblázatból is kitűnik. Ebben az állapotban Szent Hildegard szavaival

„az ember lelke mintegy kábulatba esik, nem tudva arról, mint tesz a test húsa”.<sup>438</sup>

Tehát az ördög által előidézett megszállottság során a szenvedő fél nem képes aktív kommunikációt folytatni, a démon egyoldalúan csupán eszközül használja a testét. Itt nem egyenlő felek békés „eszmecseréjéről” van szó, hanem a másik fél alávetettségének demonstrálásáról, a démon erőfölényének kinyilvánításáról. Érthetetlen, hogy miként lehet kommunikációról beszélni olyankor, amikor a démoni megszállottságot elszen-

<sup>436</sup> „Possession is one of the basic forms of communication with the supernatural.” Pócs 2005: 84, Pócs 2007b: 358–359; ld. még: Klaniczay–Pócs (eds.) 2005.

<sup>437</sup> Ld. pl. Valpy 1828.

<sup>438</sup> Az akkor még csak boldogként tisztelt Hildegard szavait idézi Delrio 1617: 415: „anima interim quasi sopita et ignorante, quid caro corporis factat”.



vedő fél nem is emlékszik a vele történtekekre. De ha úgy tekintjük kommunikációs helyzetnek a megszállottságot, hogy a démon nem a megszállt személlyel, hanem rajta keresztül – a megszálltat pusztán mintegy mikrofonállványként használva – más emberrel folytat eszmecsere, akkor is erősen féloldalas ez a szituáció. Mert igaz ugyan, hogy például egy ördögűzés során az exorcizmust végző pap tud feltenni kérdéseket a démonnak, amelyre válaszokat is kaphat, azonban az első lépést ez esetben is a természetfölötti lény tudja csak megtenni, az emberi oldal nem tud kezdeményezni, akaratlagosan kiváltani egy ilyen helyzetet.

Ahogy korábban a megszállottság tág definíciója esetében már láthattuk, úgy vélem, a túl tág jelentés kiüresíti az adott fogalom – jelen esetben a *kommunikáció* – tartalmát. Ennyi erővel akár egy diktatúráról is azt lehetne mondani, hogy az az „emberek közti kommunikáció egyik alapformája”, s egy meteorit becsapódását vagy egy vulkán kitörését a „természeti erők kommunikációja egyik alapformájaként” lehetne emlegetni.

A keresztény tapasztalat szerint a démoni megszállottsággal ellentétben az Istennel való találkozás már okkal nevezhető egyúttal kommunikációs aktusnak is, mivel érvényesek rá a kommunikáció ismérvei. Ahogy azt Karl Rahner nyomán Hoppál Kál Bulcsú hangsúlyozza, Isten önmagát adja a kommunikációban, s mivel ez az isteni önközlés, önközlés a szó legszigorúbb értelmében, ezért méltán tekinthető az isteni kommunikáció a legmagasabb rendű kommunikációnak.<sup>439</sup> „Istennek a viszonya (...) a világhoz, hozzánk, Isten feltárulkozását, megnyilatkozását, tehát a kommunikációt (*communicatio*), a közösségteremtő kommunikációt (*communio*) jelenti”.<sup>440</sup> Nem véletlenül használják a keresztény misztikus megtapasztalásra a *communio* szót: ilyenkor ugyanis az egyén akaratának van mozgástere, az esetleges „extázis” ellenére is a tudatánál van, emlékszik a vele történtekekre, az ember ilyenkor gyakran képi, gondolati vagy hallható instrukciókban részesül, de Istennel akár kifejezett dialógus is kialakulhat. Ahogy a teológus fogalmaz: a keresztény misztikus nem a „mindennel” válik eggyé, hanem *a személyes Istennel jut közösségre*, boldogító találkozásra, amelynek feltétele az erre való nyitottság és vágyakozás. „Nem olvad be, s ezzel nem tűnik el személyisége, hanem e közösség (*communio*) kapcsán elmélyül és kibontakozik a saját személyisége. Olyan Istennel találkozik így, aki a mindenség teremtetője (...) és mondhatni, hogy mindig más, mint a teremtetett világ”.<sup>441</sup>

<sup>439</sup> Hoppál 2007a.

<sup>440</sup> Hoppál 2007a: 236.

<sup>441</sup> Gál 1996: 15.

Az Istenben hívő ember egész lényével, szabad akaratával arra törekszik, hogy élete minden területe Isten uralma alatt legyen, s ezért önként, Istenbe vetett bizalma és szeretete által vezetve mondja: „legyen meg a Te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is” (Mt 6,10). Ez azonban nem a rabság állapota, hanem éppen ellenkezőleg.

Tehát egyáltalán nem keverhető össze és nem hozható közös nevezőre a démoni megszállottság a valódi isteni hatásokkal. A megszállottsággal szöges ellentétben az Istentől való megérintettség, a Szentlélektől való betöltöttség során az ember jól érzi magát, felszabadult, félelemmentes, pszichésen normális, akaratát önállóan használja, s józanság és összeszedettség jellemzi.

## Egyenleg

A vázolt vitatott nézetek számos kiváló szakember nézőpontját tükrözik. A kritikai megjegyzéseim nem kisebbítik sem az őket, sem az elgondolásaikat közvetítő és saját eredményekkel gazdagító Pócs Éva szakmai kvalitásait. Úgy vélem, a félreértések, félreértelmezések legfőbb oka az, hogy a *megszállottság* jelenségével foglalkozó kutatók jelentős része nincs tisztában azzal, hogy valójában milyen az az állapot, amelyet az egyházi latin *obsessio*, *possessio* elnevezéssel illet. Ehelyett előzetes elképzeléseik, történeti források és/vagy narratív elbeszélések, illetve más szerzők írásai alapján megkonstruált *megszállottság-képzetük* köré építik fel munkásságukat.<sup>442</sup> Ezek a feltételezéseken nyugvó elképzelések gyakran közelebb állnak az irodalmi fikcióhoz, mint a tapasztalati tényeken nyugvó valóságfeltáráshoz.

Megítélésem szerint, ha valaki a természetfölötti hatások narratíváinak folklorisztikai feldolgozására vállalkozik, akkor az adatközlőktől gyűjtött és a vonatkozó szakirodalom adataival kiegészített anyag elemzése során metódikailag két út között választhat:

- 1.) az anyagot kizárólag annak belső logikája, hermeneutikája alapján értelmezi, s a használt fogalomrendszer is az alapján kerül kialakításra;
- 2.) az anyagot tágabb összefüggésrendszerbe ágyazva szólaltatja meg, ez esetben, ha ugyanolyan jelenségről van szó, használható a tágabb értelmezési környezetben már bevált terminológia (is).

<sup>442</sup> Ismereteik jellege és mentalitásbeli alapbeállítottságuk alapvetően az ördögökre vonatkozó ismeretek tudományos rendszerezésével *spekulatív* foglalkozó. a demonológusokéval rokon. Ezzel szemben az exorcisták tapasztalati síkon mozognak: beszélgetnek a démoni eredetű problémáktól szenvedő emberekkel, eközben alapos anamnézist készítenek, és lelki gondozást végezve imádkoznak értük.

A kettő összekeverése, a tágabb értelmezési környezetből fogalmak át-emelése oly módon, hogy közben a fogalmakat ráadásul nem is eredeti jelentésükben, hanem lényegesen ártértelemezve használjuk – megítélésem szerint több mint kifogásolható. Mindennek tetejében a hazai kutatások mérvadó szaktekintélye, Pócs Éva a terminológia átvétele kapcsán nyomatékkel egy teológus művére hivatkozott,<sup>443</sup> *s ezzel összekapcsolta a saját kutatásait az egyház megszállottság-értelmezésével és tapasztalatával*. Amint ezt a jelen dolgozat tanúsítja, az utóbbi számos helyen korrigálja Pócs interpretációit; amelyek ennek fényében félreértelmezésnek bizonyulnak.

***Pócs Éva fölöttébb gazdag ismeretanyagot felvonultató narratívája lényegében egy olyan önálló és sajátos univerzumot képez, amelynek nincsenek igazán érintkezési pontjai az egyházi tapasztalatból kirajzolódó megszállottság-jelenséggel.*** Ez nem jelenti azt, hogy Pócs és a hozzá hasonló módon a saját maguk által kreált „megszállottság”-képzet igézetébe került kutatók tudományosan értéktelen vagy teljesen haszontalan dologra pazarolták volna az energiáikat. Az általuk kialakított sajátos vonatkoztatási rendszerben a tradicionális kultúra egy fontos része értelmezhető és elemezhető, s ez gazdagítja az eddigi tudományos ismereteinket. *Azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy ez az olvasat nem vetíthető ki az egyház megszállottság-tapasztalatára, mert a megközelítésük, fogalomhasználatuk nem kompatibilis azokkal.* Jóllehet, szándékaik, törekvéseik kimondva-kimondatlanul általános vallástudományi igényűek, ám ez – mint a fentebbi példák is mutatják – metodikai és filológiai hibák miatt gyakorlatilag önkorlátozásba torkollott, így ***vonatkoztatási rendszerük nem tesz eleget egy univerzális értelmezési keret igényeinek.***

Jómagam sajnálatosnak tartom, hogy Pócs Éva lényegében csak a terminológia-választással vállalta fel a folklorisztikán túlmenő, a jelenleginél tágabb érvényességű elemzés feladatát, mert azzal nagyságrendekkel nagyobb hozadékkal gazdagíthatta volna a tudományt.

Meggyőződésem, hogy a nem elég körültekintően kiválasztott, és mind a hazai,<sup>444</sup> mind pedig a nemzetközi<sup>445</sup> tudományosságba bevezetett *circumpossession* hamis fogalmát célszerű a jövőben mellőzni. E tollhibás terminológia minden további nélkül kiváltható az ostromot, bekerítést jelentő, és ráadásul

<sup>443</sup> Ld. pl. Pócs 2001b.

<sup>444</sup> Ld.: Komáromi 2007: 464. 34. jegyzet, 2009: 129., 2012: 257. 37. jegyzet, Kis-Halas 2008: 210., 2012: 840, Mézes 2011: 11., valamint Bárh Dániel 406. jegyzetben említett munkáit.

<sup>445</sup> Ld. Campagne 2007a: 52, 2007b: 319., 2009: 261., Abramova 2016: 9.

a forrásokban is ilyen értelemben rendre előforduló *circumsessio* szóval. Az eredendően és bizonyítottan a szoros értelemben vett „megszállottság” jelentése miatt, úgy vélem, feltétlenül szükséges felülvizsgálni az *obsessio* „lényegi” vagy „általános megszállottság” értelmű használatát. Ez utóbbiak helyett pedig indokolt a lényeget pontosan tükröző „*astromlottság*” kifejezést bevezetni, szem előtt tartva a német szakirodalom gyakorlatát, amely következetesen különbséget tesz az „*Umsessenheit*” és a „*Besessenheit*” állapota között.

Aki ismeri a vitaindító tanulmányomat és a hozzászólások szövegét, igazolhatja, hogy a fentiekben minden érdemi ellenvetést számba vettem és megválasztam. Ennek során adatokkal alátámasztottam, hogy feltétlenül szükséges a megszállottság jelenségével kapcsolatos néhány közkeletű fogalom korrekciója. Ezen túlmenően világossá vált számomra az is, hogy noha az összehasonlító vallástudomány művelői csökönnyösen ragaszkodnak ahhoz az alapvető dogmájukhoz, miszerint csak minden vallási formától egyenlő távolságra állva, s az egészzet egy közös koordináta-rendszerben szemlélve lehet tudományos igényű elemzéseket folytatni, egyáltalán nem megalapozott ez a kiindulópont. Sőt, ez az előírt „egyedül üdvözítő” vonatkoztatási rendszer fölösleges és tudományosan teljességgel indokolatlan megszorítás.

De erről bővebben a következő fejezetben

## KÜLÖNBÖZŐ VILÁGKÉPEK – ELTÉRŐ VALÓSÁGMODELLEK

Az az alapvető tudományos probléma, hogy miként befolyásolja a kutató saját világképe a vallás kutatását, voltaképpen a kezdetektől fogva kíséri és kísérti a vallásantropológiát, vallásethnológiát, illetve az összehasonlító vallástudományt – rendszerint oly módon, hogy a felvetés erre a kérdésre torzul el: mely kutató hitelesebb/alkalmasabb a vallás tudományos vizsgálatára: a hívő vagy a szkeptikus?<sup>446</sup>

### A heliocentrikus és geocentrikus vita meddőisége

Régi bölcsesség: rossz kérdésre nem lehet igazán jó választ adni. A probléma kapcsán az időről időre fellángoló vita a geocentrikus és a heliocentrikus világkép képviselői közötti küzdelmet idézik fel bennem. Az az elmélet, amely szerint a Föld a világmindenség középpontja, és a körül kering az összes többi égitest, a Kr. e. 6. században élt Anaximandrosz nevéhez fűződik, s amelyet Kr. e. 150 körül tökéletesített Klaudiusz Ptolemaiosz. A világegyetem e modellje fejleszthetőnek és pontosíthatónak bizonyult, s alkalmas volt arra, hogy minden ismert égitest mozgását leírja. Összhangban állt a megfigyelésekkel, és magyarázattal szolgált a bolygók sajátos mozgására, segítségével meg lehetett jósolni az égitestek jövőbeni pontos pozícióját. Mivel a ptolemaioszi szemlélet nem állt ellentétben a Szentírás könyveiben foglaltakkal, s a tudományosság próbáját is már huzamosabb ideje kiállta, a keresztény egyház is magáévá tette ezt a világképet, annál is inkább, mivel mértékadó körei benne a tereméstörténet megerősítését látták. Évszázadokkal később, a nagy földrajzi felfedezések korában a hajók pontosabb navigációja érdekében végzett megfigyelések során azonban világossá vált, hogy a használt csillagászati táblázatok adatai nem mindig egyeznek az észlelésekkel, vagyis a ptolemaioszi rendszer nem tökéletes. A hiba kiküszöbölésére az mutatkozott megfelelő megoldásnak, ha a Föld helyett a Napot állítják a világegyetem középpontjába. A heliocentrikus modellt a lengyel csillagász, Mikolaj Kopernik (1473–1543) – vagy ahogy a világ a nevét latinos formában ismeri: Nicolaus Copernicus – dolgozta ki. A kopernikuszi fordulatként emlegetett paradigmaváltás érvényre juttatásában és az elmélet továbbcsiszolásában számos kiváló tudós vállalt jelentős szerepet: Galileo Galilei (1564–1642), Tycho Brahe (1546–1601), Johannes

<sup>446</sup> E problémáról megbízható áttekintést nyújt Hesz 2014.

Kepler (1571–1630) és Isaac Newton (1642–1727). A heliocentrikus világkép eszméje az Egyház heves ellenállását váltotta ki, a ptolemaioszi rendszer megkérdőjelezésében egyúttal a keresztény tanok elutasítását látták. E merev, dogmatikus hozzáállás miatt ítélték 1600-ban máglyahalálra a többek között a heliocentrikus világképet hirdető Giordano Brunot (1548–1600), s kényszerítették 1633-ban megfigyeléseken nyugvó heliocentrikus tanainak visszavonására Galileo Galileit. A 17–18. század fordulójára azonban a világegyetem Nap-központú modellje vált elfogadottá.

A geocentrikus elmélet mintegy az Egyház maradiságának, a heliocentrikus világkép pedig a felvilágosult modern tudománynak a szimbóluma lett – mindmáig. Mindmáig, noha a csillagok pozícióméréseire alapozva már Sir Frederick William Herschel (1738–1822) felfedezte, hogy a Nap nem a világegyetem középpontja. E felismerést a 20. század elején Harlow Shapley (1885–1972) megerősítette a gömbhalmazok távolságmérése alapján. Azt tapasztalta ugyanis, hogy a gömbhalmazok nem a Nap körül csoportosulnak, amiből arra következtetett, hogy a Nap nem a Tejútrendszer középpontja. Arra is fény derült, hogy a Tejútrendszer csupán csak egy az univerzum galaxisai közül.

Albert Einstein (1879–1955) 1905 és 1915 között folytatott, vonatkoztatási rendszerekre irányuló kutatásai során – amely előbb a speciális, majd később az általános relativitás elméletének a kidolgozásához vezetett – ***bizonyítást nyert a vonatkoztatási rendszerek egyenértékűsége.***<sup>447</sup> Immár egy évszázada tudható, hogy *a geocentrikus és a heliocentrikus világkép közötti vita voltaképpen teljesen meddő, mivel a világ mindkét vonatkoztatási rendszerben leírható tudományosan.* A földközpontú vagy heliocentrikus keretek választása csupán számítás kérdése.

## A reduktív ateista megközelítés egyeduralmának megkérdőjelezése

Mint minden hasonlat, természetesen ez sem tökéletes. Mert míg a geocentrikus–heliocentrikus polémiaának nincsenek filozófiai következményei, mert nem minősülnek alapvetően különböző fizikai vagy tudományos modellnek, addig, teszem azt, a keresztény, illetve materialista/naturalista megközelítések a mögöttük meghúzódó különböző világkép miatt már nyilvánvalóan másféle tudományos modellt, jelentősen eltérő vonatkoztatási rendszereket jelentenek.

<sup>447</sup> Vö. Lánosz 1978; ld még: Fercsik 1977.

Míg a középkori Európában még a keresztény világkép jelentette a tudományos kutatások számára a magától értetődő értelmezési keretet, korunkra már a materialista világkép jutott olyan dominanciára, hogy kimondva-kimondatlanul magának követeli a tudományos világkép kizárólagos birtoklását. E hozzáállás megfelelkeznek arról a közismert filozófiai igazságról, miszerint Isten létét nem lehet tudományosan sem bebizonyítani, sem cáfolni. Ennek ellenére a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásetnológiai, összehasonlító vallástudományi kutatások alapvetően – Katherine Ewing kifejezésével élve<sup>448</sup> – *reduktív ateista* megközelítésűek.<sup>449</sup> Jól mutatja ennek dominanciáját az, hogy a démoni megszállottság témakörével foglalkozó publikációkban meg sem említik azt, hogy a vizsgált jelenségnek lehet más világkép szerinti olvasata is. Nem véletlenül emelt szót egyik alapvető kérdéseket feszegető tanulmányában David J. Hufford a módszertani ateizmussal, illetve a módszertani agnoszticizmussal szemben, egyoldalúnak és igazságtalannak tartva azt, hogy csak a vallásos kutatóktól várják el meggyőződésük felfüggesztését.<sup>450</sup> Amikor 1994-ben Janice Boddy áttekintette a megszállottság jelenségével foglalkozó szakirodalmat, néhány kutatóval egyetértve<sup>451</sup> okkal fogalmazott ekként:

„that spirit possession rests on epistemic premises quite different from the infinitely differentiating, rationalizing, and reifying thrust of global materialism and its attendant scholarly traditions”.<sup>452</sup>

Az általam – magyarországi könyvtárakban és digitális repozitóriumokban – hozzáférhető szakirodalom alapján úgy látom, hogy e tekintetben 1994 óta nem változott érdemben a helyzet: noha a megismert megközelítések sokféle gyökerűek, alapvetően materialista emberkép és világkép jellemzi a publikációkat. Ennek az értelmezési keretnek az egyeduralmát azonban semmi nem indokolja.

Mint ahogy azt már a vitaindító dolgozatomban is hangsúlyoztam,

„vannak a tudománynak olyan területei, alapvetően ilyenek a természettudományok, ahol a kutatás voltaképpen módszertanilag ateista. Vegyi reakciók

<sup>448</sup> Ewing 1994: 572.

<sup>449</sup> Szükséges megjegyezni, hogy e kifejezés alatt nem csupán csak a szigorúan vett anyagelvű megközelítést értem, hanem e meglehetősen tág és heterogén csoportba sorolom mindazon munkákat is, amelyek a világnézetileg kritikus értelmezési pontoknál (amilyen pl. a megszállottság problémaköre) nem vetik fel más világkép szerinti – példának okáért a keresztény – értelmezésnek a lehetőségét.

<sup>450</sup> Hufford 1995: 67–68.

<sup>451</sup> Comaroff 1985; Ong 1987; Kramer 1993; Taussig 1993.

<sup>452</sup> Boddy 1994: 407.

vizsgálatát vagy a fizikai méréseket, matematikai számításokat nem befolyásolja a kutató világképe. A világnézeti függőség itt akkor lép be, amikor már a fizikai, kémiai vagy mondjuk a genetikai kutatási eredményeket magyarázza a filozófia vagy a teológia. S vannak olyan tudományos tereumok, mint például az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkozó diszciplínák, ahol a kimondatlanul is érvényre jutó világnézet eleve meghatározza a vizsgálódás látómezejét és lehetséges konklúzióit. Mivel a néprajz tárgya nem közvetlenül az élő vagy élettelen természet, hanem a kultúrateremtő, természetformáló és társas viszonyok közt élő ember, ezért alapvetően nem a természet-tudományokkal, hanem az embert és az emberi társadalmat vizsgáló, illetve az »emberi jelenség«, e »társas lény« történetiségét és kultúráját megragadó diszciplínákkal mutat rokonságot. (...) Ha történetesen a vallási élet jelenségeinek a vizsgálatával foglalkozik, akkor ezt egyaránt teheti *a priori* ateista alapon vagy *a priori* Istent tételező világkép talajáról. A kiindulópont eltérő volta miatt ugyanolyan logikai és módszertani következettség mellett is óhatatlanul másként értékeli egyes adatokat”.<sup>453</sup>

Az a körülmény, hogy a magasan képzett szakemberek konkrét állásfoglalását is befolyásolja a világnézetük, olykor igen komoly következményekkel járhat. Mint minden diszciplínánál, amely az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkozik, a *pszichiátria* terén is számít az, hogy milyen *világkép*, illetve ezzel szoros összefüggésben milyen *emberkép* jut érvényre. Nem mindegy, hogy az embert pusztán biológiai lényként szemlélik vagy tekintettel vannak a spirituális mivoltára is. Egy materialista alapon gyógyító pszichiáter az ún. démoni megszállottság esetét rendszerint szimpla elmebajként kezeli, azaz erős gyógyszerekkel „leszedálja”, lenyugtatja, s egyfajta kábulatban tartja páciensét, aki emiatt hosszú éveket – de akár az egész életén át! – csökkent életminőségben csak elvegetél. Számos példa bizonyítja, hogy ilyen eseteknél olykor megoldást jelent a keresztény imádság és/vagy egy ördögűző pap szolgálata.<sup>454</sup> Egyáltalán nem mindegy tehát az orvos – illetve általánosabban fogalmazva: a tudós – világnézeti háttere: meghatározza (érték)választásait, s ezen emberek sorsa, életminősége is múlhat.

Jóllehet, már korábban is akadtak pszichiáterek, akik megkérdőjelezték a megszállottság jelenségének pusztán elmebetegségre redukált értel-

<sup>453</sup> Szulovszky 2014a: 161–162.

<sup>454</sup> A keresztény közbenjáró ima, illetve az exorcizmus jótékony hatását egyébként már több, lelkiismeretes ateista pszichiáter is elismeri, akik saját orvosi eszköztáruk eredménytelensége esetén már nemcsak megengedik, hanem egyenesen javasolják is az ilyen segítség igénybe vételét. Amorth 2010a: 16–20. Ld. még: Pfeifer 1994: 256; Bull–Ellason–Ross 1998; Schweighofer 2014: 144–145.



mezését, mérföldkőnek számít e téren *Simone Morabito* „Pszichiáter a pokolban. Tudományos riport” című, először 1995-ben napvilágot látott, olasz nyelvű könyve. A kitűnő bergamói orvos hosszú évekig az egyetemen tanult biológiai-élettani megközelítéssel tekintett a pácienseire, s a megszokott pszichiátriai eszközkészlettel kezelte a hozzá fordulókat. Egészen addig, amíg a tanult betegségektől közé egyáltalán nem sorolható, sokkoló manifesztációkkal nem találkozott az orvosi praxisában. Ez a szemléletét teljesen megváltoztatta. Azóta szisztematikusan dokumentálja azokat az eseteit, amelyeknél démonok által okozott betegséget talált. Munkája során ez a hozzáállás vezérli: „elhiszem azt, amit tapasztalok”. Ahogy a könyvében megjegyzi:

„e krédóm fényében, a tudomány és a lelkiismeret embereként módomban volt arra, hogy démoni megszállottság eseteit figyeljem meg kifinomult orvosi eszközök segítségével. Amikor ezek a páciensek ördögűzésen mennek keresztül, a teljes amnézia állapotában találják magukat. Nem emlékeznek a rémítő kiáltásaikra, a groteszk pszichomotorikus reakcióikra, az előrelátásukra [prescience], látnoki tapasztalataikra és más természetfölötti jelenségekre”.<sup>455</sup>

Morabito hangsúlyozza, csak ritka esetekben gyengíti ez az állapot a személy intelligenciáját és belső életét. Ettől eltekintve, az időnkénti megszállottság állapotától szenvedő emberek képesek arra, hogy felelős pozíciókat töltsenek be, politikusként, ügyvédként vagy diákként működjenek, és szakszerűen teljesítsék a kötelességeiket. Esetenként azonban súlyos kint tapasztalnak meg, amelyet tudományosan kell dokumentálni. Az ilyen pillanatoknál úgy tűnik, hogy egy másik, ijesztő természetű személy cselekszik bennük. Az ördögűzés során megtapasztalható, hogy a gonosz szellem által uralt személy, még ha idős emberről van is szó, képes akkorát ugrani, mint egy fiatal akrobata. A megszállott személy általa soha nem tanult nyelven beszél, istenkáromlást és átkokat visít, kinevet és gúnyol, és képes fém tárgyakat úgy összecsavarni, mintha azok csak főtt makaróni-tészták lennének. Ezenkívül olvas mások gondolataiban, és feltárja a jelenlévők rejtett titkait. A pszichiáter professzor által említett jelenségek megegyeznek a *Rituale Romanum* által is felsorolt ismérvekkel.<sup>456</sup>

<sup>455</sup> Morabito 2004: 13–14.

<sup>456</sup> Lényegében ugyanezeket az ismérveket jelölik meg más keresztény felekezetek is. Ld. pl.: Leering 1976; Mayes é.n.

Mielőtt valaki ki akarná kezdeni Simone Morabito szakmai hitelét, gyorsan megjegyzem, hogy pár éve orvosi Nobel-díjra is jelölték.<sup>457</sup>

A New Oxford Review 2008. márciusi számában jelent meg *Richard E. Gallagher* jeles New York-i pszichiáter leírása egy olyan démoni megszállottság-esetről, amelynek része volt egy 30 percig tartó levitáció is.<sup>458</sup> Akárhogy is nézzük, e jelenséget a pszichiátriai betegségek egyetlen osztályozása sem tünteti fel betegség-tünetként, s a materialista megközelítés nem szolgál magyarázattal arra, hogy miért nem érvényesült fél óráig a szóban forgó személynél a gravitáció törvénye. Gallagher cikkéhez több pszichiáter is egyetértően szólt hozzá.<sup>459</sup>

Ezek fényében talán már nem is olyan meglepő, hogy a 2013 tavaszán életbe lépett, az amerikai pszichiáterek szövetsége által kiadott „Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders” legújabb kiadása (DSM-5), már nemcsak a patológikus, hanem a **nem-patológikus megszállottság létét is elismeri.**<sup>460</sup>

Régi megfigyelés, hogy hosszú, legalább egy emberöltőnyi időbe is beletelik, mire egy tudományos igazság a társadalom szélesebb körei számára ismertté és elfogadottá válik. Ez azonban nem szolgálhat mentségül azon tudósok számára, akik napjainkban még továbbra is úgy tekintenek a megszállottság jelenségére, mint valamiféle „pszichobiológiai” jelenségre, illetve mint az elmebaj megnyilvánulására, s nem hajlandók tudomást venni az olyan adatokról, amelyek e nézőpontot megkérdőjelezzik. S ha valaki erről másként vélekedik, mint például *Stafford Betty*, a Kaliforniai Állami Egyetem vallásfilozófia professzora a démoni megszállottság gyarapodó bizonyítékairól írt, 2005-ben közreadott tanulmányában, akkor nem reflektálnak rá, hanem – olybá tűnik – teljesen agyonhallgatják fellejtését.<sup>461</sup>

## A keresztény valóságmodell

Láthatjuk, immár a pszichiátria tudománya részéről elismerik a démoni megszállottság realitásának a lehetőségét. E ténynek az elhallgatása és semmibe vétele méltatlan és igazolhatatlan hozzáállás egy kutató részéről,

<sup>457</sup> Piotrowski 2008.

<sup>458</sup> Gallagher 2008.

<sup>459</sup> Ld. a New Oxford Review 2008. júniusi számában Joseph T. English (Manhattan, New York) és Mark J. Albanese (Cambridge, Massachusetts) olvasói levelét.

<sup>460</sup> Spiegel et alii 2013; Saville-Smith 2013; Sersch 2013: 11, 14–15.

<sup>461</sup> Betty 2005.

s egyúttal az alapvető tudományos etika megsértését is jelenti. Védhetetlen tehát úgy viselkedni, mintha a megszállottság jelenségének továbbra is csak a materialista nézet lenne az egyedüli tudományos interpretációja.

A tudományfilozófusok számára már jó ideje nyilvánvaló, hogy helyénvalóbb nem tudományos világképről, hanem többes számban, tudományos világképekről beszélni. A természettudományokon belül is más a biológia vagy a fizika világképe, ráadásul időről időre – olykor meglehetősen gyorsan – ezek is változnak, s egyidejűleg egymás mellett több tudományos világkép-modell is létezik.<sup>462</sup> Ahogy Peter Berger hangsúlyozza, a világkép egy multiperspektivikus konstrukció,<sup>463</sup> nem létezik az az absztrakt, kizárólagos és mindenekfelett álló tudományos világkép, amelyet némelyek még manapság is tételeznek.

Mivel a keresztény tanítás egy koherens, bergeri értelemben vett *hibetőségi rendszer*t képez, van létjogosultsága a keresztény világkép szerinti tudományos interpretációnak. Emlékeztetni szeretnék arra, hogy a kereszténységnek történelmi szerepe volt a tudományosság kifejlődésében, a tudományos módszeresség a skolasztikus teológia szülötte.

Egy keresztény tudományos paradigma nem a módszertani naturalizmus/materializmus elvetését jelenti: elfogadja a tudományok alapvető episztemológiai elveként, hogy a jelenségekre természetes ok-okozati magyarázatot keresünk, és ezeket a tudomány módszereivel tesszük próbára, azonban határozottan kiáll amellett, hogy *ez nem jelenthet egyúttal ontológiai naturalizmust*. A tudomány művelői közül nem kevesen vélekednek így, még ha olybá tűnik is, hogy azok vannak többségben, akik arra a bizonyíthatatlan feltételezésre építenek, miszerint a világ csak materiából áll. Némelyek ezt teljesen dogmává merevítik, s ab ovo kizárják az értelmezési rendszerükből a transzcendens lehetőségét. Ez a hozzáállás világnézeti tautológiát eredményez, s nem teszi lehetővé a világ teljes megismerését, mivel feltételes módon sem számolnak bizonyos, logikailag lehetséges opciókkal. Ráadásul ez az alapállás nincs összhangban a filozófusoknak azzal az alapvetően konszenzusos véleményével, miszerint mivel a filozófia alapkérdése eldönthetetlen, ezért egyforma joggal vallhatja magáénak valaki akár a naturalista, akár a transzcendentalista ontológia álláspontját. Vagyis a szükséges tudományos módszeresség esetén a naturalizmus és a transzcendentalizmus egyaránt igényt tarthat a tudományos

<sup>462</sup> A különböző korok és kultúrák, tudományok változó világképéről áttekintést nyújt pl. Marksches et alii 2011.

<sup>463</sup> Berger 2001: 17–98.

szemlélet státuszára.<sup>464</sup> E kijelentés igazságtartalmán semmit nem változtat az a körülmény, hogy a tudományok művelésének mai gyakorlata ezt nem igazán tükrözi, s nem ritkán tetten érhető az ún. *szcientizmus* torzulása, azaz a tudomány köntösében tetszelgő naturalizmus/materializmus, amely pusztán csak azt tekinti valóságnak, ami természettudományosan megismerhető. Raniero Cantalamessa metaforája szerint az így vélekedő tudósok olyanok, mint az éjszakai madarak, akik nem tudnak semmit a nappali világról. Olyan világot ítélnék meg, amelyet nem ismernek.

Ide kívánczik a vallásfilozófus Mezei Balázs megállapítása, aki a *reduktív természetükben* jelöli meg bizonyos paradigmák alapvető és általános tévedésének a gyökerét:

„az emberiség történelmében megjelenő vallási jelenségek gazdagsága és sokasága azt mondatja velünk, hogy itt semmiképpen sem biológiai vagy kulturális történések másodlagos jelenségeivel vagy epifenomenonjaival állunk szemben. Hadd utaljak a szélsőséges redukcionista álláspontú Richard Dawkins véleményére, aki szerint a vallás és a vallási jelenségek nem mások, mint placébók, amelyek szörnyűmód károsak az emberi fejlődésre. E nézet azonban ellentmondásos: miközben a vallás sokáig várt leleplezését hirdeti, nem veszi észre, hogy az emberiség egész történelmét áthatja a vallás jelenléte, azaz maga a vallás vezet azon feltételek kialakulásához, amelyek alapján a vallás „leleplezése” lehetővé válik. Ha ez így van – ami okadatolható –, azon is érdemes eltöprengenünk, hogy vajon nem éppen a vallás történeti jelenléte az, amely az emberi fejlődést elsősorban meghatározza. Ám ha nem tekintjük is a vallást a fejlődés voltaképpen motorjának, annyi bizonyos, hogy meghatározó módon jelen van történelmünkben és jelenünkben egyaránt. Egy ilyen tényező reduktív felfogása nem célszerű, mert éppen azt a faktort hagyja figyelmen kívül, ami bizonyíthatóan meghatározó. Maga a reduktív elmélet mint ilyen feltételezi *ex negativo* a vallás önálló jelentőségét. Ennek alapján kijelenthetjük, hogy a vallás reduktív felfogása a vallást mint jelenséget semmiképpen sem magyarázza meg kellőképpen. Amennyiben tehát az előbb kifejtett módon az egyes paradigmák reduktívak, képtelenek felfogni és felmutatni a vallás *sui generis* jelenségét. Azaz, a reduktív elméletek nem alkalmasak a vallás jelenségének valódi vizsgálatára”.<sup>465</sup>

<sup>464</sup> Szükséges megjegyezni, ha egy keresztény tudományos értelmezési keret szerint vizsgálódunk, akkor nem a teológia, hanem a bölcsészettudomány művelése a célunk, ezért nem lehet feladatunk valamely vallási rendszer tételeinek igazolása. S amikor egy adott világkép, illetve vonatkoztatási rendszer koordinátái szerint értelmezünk különböző vallásokat, vallási jelenségeket, ez nem jelenti azt, hogy feltétlenül csak az adott, az általunk használt értelmezési keretet minősítjük az egyedül lehetségesnek és igaznak.

<sup>465</sup> Mezei 2017: 75–76.

A következő fejezetben vázolom a keresztény világkép alapvető vonásait. Erről itt most csak annyit bocsátok előre, hogy a naturalista/materialista valóságmodellhez képest a keresztény értelmezési keret gyakorlatilag bizonyos opció-többletet jelent. E kötet kiinduló témája, a megszállottság jelensége kapcsán ez abban nyilvánul meg, hogy a kutató körütekintő mérlegelés után, konkrét esetekben a következő következtetések valamelyikére juthat:

- 1.) megalapozottnak tűnik a démoni megszállottság tételezése,
- 2.) éppen ellenkezőleg, adott konkrét esetben alaptalanul vélnek valakit megszállottnak, mert az valójában pszichiátriai probléma;
- 3.) olyan is előfordulhat, amikor egyidejűleg áll fenn démoni hatás és pszichés betegség. Az exorcisták tapasztalata szerint ugyanis a hosszabb ideig tartó erős démoni befolyás idővel betegséget is kialakíthat, s ilyenkor feltétlenül szükség van orvos közreműködésére is.

A természettudományoknál régóta természetes dolog, hogy valamely jelenség magyarázatára egyidejűleg több értelmezési modell is létezik. A természettudósoknak ezek kezelése nem jelent problémát. Úgy vélem, ideje a bölcsészettudományok terén is megbékélni azzal a gondolattal, hogy eltérő világképek alapján ugyanazon jelenség(ek)nek több különböző tudományos magyarázata, valóságmodellje alkotható meg.

Úgy vélem, nemcsak a természettudósok számára megszívlelendő az, amit a tudományos kutatómunka módszertana kapcsán közös könyvükben *Csermely Péter* és *Gergely Pál* akadémikusok tanácsolnak:

„arra szeretnénk sarkallni az olvasót, hogy amennyiben tudományra adta (adja) a fejét, néha ilyen kérdéseken is gondolkodjon el. Ültesse el magában idejekorán azt az egészséges paranoiához vezető kételyt, hogy vajon amit (...) lát, észlel az tényleg a valóság-e? (...) Tartsa észben azt a tekintélyfosztó sugallatot is, hogy tudományszakának alapvető megállapításai vajon a valóság adott szeletének az egyedül érvényes leírását jelentik-e? Más (...) tények kiemelésével vajon nem állhat-e össze a következtetésrendszer teljesen új alapokon? E kételyek már nagyon sok megállapítás tisztázásához járultak hozzá és nagyon sok forradalmian új tudományos felfedezéshez vezettek”.<sup>466</sup>

Az elmondottakat ki lehet egészíteni azzal, hogy olykor egy fennálló elmentmondás feloldását egy más világkép koordináta-rendszerében való gondolkodás jelentheti.

Leszögezhetjük: nem a világképtől, a választott értelmezési kerettől, hanem a kutató szakmai felkészültségétől, a tudományos módszerességtől.

<sup>466</sup> Csermely–Gergely 1995: 12.

től függ egy értelmezés minősége, tudományos értéke. Egy adott kutatás hitelességét, illetve a kutató alkalmasságát az minősíti, hogy a használt tudományos modell az összes ismert adat alapján mennyire tud koherens, logikus és racionális magyarázattal szolgálni – függetlenül attól, hogy az illető hívő vagy az Isten létét illetően szkeptikus.

A félreértések vagy félreértelmezések elkerülése végett szükséges még néhány megjegyzés. Az általam szorgalmazott keresztény paradigma kapcsán nem a személyes tudás problémájáról van szó<sup>467</sup> vagy a személyes hit és a tudomány viszonyáról, a „scholarly voice” és a „personal voice” esetleges összefüggéseiről,<sup>468</sup> és arról is csak áttételesen, hogy a vallás kutatása során miként befolyásolja a kutatót saját világképe, hanem alapvetően az alkalmazott *vonatkoztatási rendszerről*. Ha pedig valaki úgy vélné, hogy a bölcsészettudományokra nem érvényes a vonatkoztatási rendszerek egyenértékűségének elve, amíg nem végzi el ennek a módszeres falszifikációját, addig az összehasonlító vallástudomány kiinduló dogmája nem igazolható, nem tekinthető tudományosan alátámasztottnak. Ráadásul nemcsak az általa egyedül üdvözítőnek tételezett alapelve kérdőjelezhető meg: rég idejét múlt elgondolás a kutatói semlegesség vétele is. A modern tudomány-filozófia egyöntetűen azt az álláspontot képviseli, miszerint

„a tudományos ítéletek mögött a tudósok háttérhiedelmei és elkötelezettségei állnak – egyéb elméletek, hitek, értékek vagy elkötelezettségek, amelyek adott esetben a szóban forgó hipotézisek, adatok, vagy éppen a hipotézisek és az adatok közötti összefüggés megítélését befolyásolják”.<sup>469</sup>

Azaz napjainkban a tudományos szakszerűséget és igényességet az jelenti, ha kinyilvánítjuk meghatározottságainkat (nézőpontunkat, világképünket, vonatkoztatási rendszerünket, stb.). Ez nemcsak etikusabb, mint önmagunkat tárgyilagossá és csálhatatlanná etalonnak tételezni, sokkal jobban segíti a tudományos tisztánlátást, megállapításaink helyén kezelését is.

Mivel egyre inkább elfogadott az *émikus* nézőpont talaján álló etnológia, összehasonlító vallástudomány művelése, ezért hangsúlyozom: jómagam nem ezt szorgalmazom. A keresztény tudományos világképről mint egyik lehetséges *étikus* perspektíváról, a materialistával/naturalistával teljesen egyenrangú tudományos értelmezési keretként beszélek.

<sup>467</sup> Polányi 1994.

<sup>468</sup> Hufford 1995.

<sup>469</sup> Ratzsch 2002: 74.

## A KERESZTÉNY TUDOMÁNYOS PARADIGMA ÉRTELMEZÉSI KERETE: A KERESZTÉNY VILÁGKÉP ALAPVETŐ ELEMEI

### A kérésztény és az első hitvallások

*Egy keresztény tudományos paradigma nem egyik vagy másik keresztény közösség tételes tanításának az elismertlése vagy ennek más irányultságú kutatásokon való számonkérése, hanem csupán a sajátos keresztény világkép, s azon belül az emberkép főbb elemeinek mint értelmezési keretnek a figyelembe vételét jelenti.* Éppen ezért nem lehet érv ellene az, hogy az egyes keresztény egyházak, felekezetek teológiája jó néhány ponton eltér egymástól, s kidolgozásában különböző mélységű. Ugyanis a *kérésztény*, a keresztény hit lényege közös.<sup>470</sup> Ezt öt pontban lehet összefoglalni:

1. Isten személyesen szereti a teremtményét, az eredendően jónak alkotott embert, vagyis minden embert szeret.
2. Az Istentől elszakadt ember a bűne miatt nem tud közösségben lenni Istennel, s emiatt nincs tapasztalata Isten szeretetéről.
3. Isten elküldte egyszülött Fiát, Jézus Krisztust, hogy megmentse a bűnös embereket; halála és feltámadása győzött a bűn felett, s megnyitotta az Istenhez visszavezető utat.
4. Ha az ember a felkínált üdvösség ígértét hittel elfogadja és Jézus Krisztust elismeri Urának és megváltójának, e megteréssel, élete gyökeres megváltoztatásával helyreáll a bűn által széttört egység, s az ember újra közösségbe kerül Istennel.
5. Az Isten szeretetére nyitott embert a Szentlélek ajándékaival átformálja és kegyelmeivel gazdagítja, hogy újjászülessen Isten Országára már itt e földön.

Az első keresztények a következő formulákkal fejezték ki hitüket elsősorban a keresztség alkalmával, illetve az istentiszteleten:

„A názáreti Jézust az Isten igazolta előttetek a hatalmas csodákkal és jelekkel, amelyeket – amint tudjátok – általa vitt végbe köztetek. Ezt az embert az Isten elhatározott terve szerint kiszolgáltattátok, és gonosz kezek által keresztre feszítve elveszejtették. Az Isten azonban feloldotta a halál bilincseit és feltámasztotta.” (ApCsel 2,23-24)

„Isten ezt a Jézust támasztotta fel, akinek mi mind tanúi vagyunk. Azután, hogy az Isten jobbjára fölmagasztalta, megkapta a Szentlélek ígértét az Atyától, azt ki-

<sup>470</sup> A kereszténység tanításának kialakulásáról pl. Rougier 1972. Ld. még Theißen 2001, Hurtado 2008a, 2008b.

árasztotta, amint látjátok és halljátok. Mert Dávid nem ment fel az égbe, mégis ő mondja: Így szólt az Úr az én Uramhoz: Ülj a jobbomra, s ellenségeidet lábad elé teszem zsármolyul. Tudja meg hát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy az Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Úrrá és Krisztussá tettél!” (ApCsel 2,32-36)

„Az élet szerzőjét pedig megöltétek. Isten azonban feltámasztotta a halálból, ennek mi tanúi vagyunk”. (ApCsel 3,15)

„Ha Jézus, mint ahogy hisszük, meghalt és feltámadt, akkor Isten vele együtt feltámasztja azokat is, akik Jézusban hunytak el.” (1 Tesz 4,14)

„Ha tehát száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta a halálból, üdvözülsz” (Róm 10,9)

„Krisztus ugyanis azért halt meg és támadt fel, hogy halottnak, élőknek ura legyen.” (Róm 14,9)

„Ő [Jézus Krisztus] Isten formájában volt, és az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember. Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten felmagasztalta, és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr.” (Fil 2,6-11)

„Ő [Jézus Krisztus] a testnek, az Egyháznak a feje. Ő a kezdet, az elsősülött a halottak közül, hogy övé legyen az elsőség mindenben.” (Kol 1,18)

[Jézus Krisztus] „mindörökre üdvözítheti azokat, akik általa járulnak az Isten elé, hiszen örökké él, hogy közbenjárjon értünk.” (Zsid 7,25)

„Krisztus is meghalt egyszer a bűnökért, az Igaz a bűnösökért, hogy Istenhez vezessen minket. A test szerint ugyan megölték, de Lélek szerint életre kelt.” (1 Pét 3,18)

„Tudjátok, hogy nem veszendő ezüstön vagy aranyon szabadultatok ki az atyáitoktól rátok hagyományozott értéktelen életmódból, hanem Krisztusnak, a hibátlan és egészen tiszta báránynak drága vére árán. Őt (Isten) előre, már a világ teremtése előtt kiválasztotta, de csak az utolsó időkben jelent meg, miattatok. Általa hisztek Istenben, aki feltámasztotta őt a halottak közül, és megdicsőítette, hogy hitetek és reményetek Istenben legyen.” (1 Pét 1,18-21)

„Figyelmetekbe ajánlom, testvérek, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek. Elfogadtátok, és szilárdan kitartotok benne. Általa elnyeritek az üdvösséget, ha megtartjátok úgy, ahogy hirdettem nektek. Másként hiába lettetek volna hívővé. Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, az Írások szerint, eltemették és harmadnap feltámadt, az Írások szerint. Megjelent Péternek, majd a tizenkettőnek. Később egyszerre több mint ötszáz testvérnek jelent meg, ezek közül a legtöbben még élnek, néhányan azonban már meghaltak. Azután Jakabnak jelent meg, majd az összes apostolnak. Utánuk pedig, mint egy elvetéltnek, megjelent nekem is.” (1Kor 15,1-8)



Lényegében e szentírási szakaszok tükröződnek a keresztény tanítás foglatát nyújtó *nikaia-konstantinápolyi hitvallás*<sup>471</sup> (DS 150) megfogalmazásában. A kereszténység első két egyetemes zsinatához, a 325-ben tartott első nikaia-ihoz, illetve a 381-ben tartott első konstantinápolyihoz kötődik a megszövegezése és egyetemes elfogadása. Ez a kereszténység egyik legfontosabb és legismertebb hitvallása, melyet lényegében minden keresztény felekezet és közösség elfogad, és gyakran hangzik el istentiszteleteiken.<sup>472</sup> Háromosztatú hitvallás, vagyis három hitágazatban vallja meg a Szentháromság három személyébe vetett hitet:

„Hiszek az egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek, minden láthatónak és láthatatlannak Teremtőjében.

Hiszek az egy Úrban: Jézus Krisztusban, Isten egyszülött Fiában, aki az Atyától született az idő kezdete előtt. Isten az Istentől, Világosság a Világosságtól, valószínű Isten a valószínű Istentől. Született, de nem teremtmény: az Atyával egy-lényegű, és minden általa lett. Értünk, emberekért, a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből. Megtestesült a Szentlélek erejéből Szűz Máriától, és emberré lett. Poncius Pilátus alatt értünk keresztre feszítették, kínhálált szenvedett, és eltemették. Harmadnapra föltámadott az Írások szerint, fölment a mennybe, ott ül az Atyának jobbján, de újra eljön dicsőségben, ítélni élőket és holtakat, és országnak nem lesz vége.

Hiszek a Szentlélekben, Urunkban és éltetőnkben, aki az Atyától [és a Fiútól]<sup>473</sup> származik. Akit épp úgy imádunk és dicsőítünk, mint az Atyát és a Fiút. Ő szolt a próféták szavával.

Hiszek az egy, szent, katolikus<sup>474</sup> és apostoli Anyaszentegyházban, vallom az egy keresztséget a bűnök bocsánatára, várom a holtak föltámadását és az eljövendő örök életet. Ámen.”<sup>475</sup>

<sup>471</sup> Nikaia régies latinos közvetítéssel magyarosodott alakját használva előfordul *nicea-konstantinápolyi hitvallás* formájú megnevezése is.

<sup>472</sup> A római katolikus egyház szentmiséin minden egyes alkalommal elimádkozzák a homília (prédikáció, szentbeszéd) után.

<sup>473</sup> 589-ben a toledói zsinat toldotta be az eredeti, elismert latin szövegébe az arianizmus ellenében, Krisztus istenségének és az Atyával való egységének fokozottabb hangsúlyozása érdekében a *Filioque* szót, amely szerint a Szentlélek „az Atyától és a Fiútól származik”. Az ortodox egyházak azonban sohasem fogadták el ezt a betoldást, és gyakran tiltakoztak nyugati használata ellen. A joghatósági viták és a liturgiai különbségek mellett az e körüli polémia is jelentős mértékben hozzájárult a keleti és a nyugati egyház eltávolodásához, majd az 1054-es nagy egyházszakadáshoz vezetett. A szövegbeli különbség ma is fennáll, a nyugati kereszténység (beleértve a protestantizmust is) a betoldással együtt fogadja el a nikaia-konstantinápolyi hitvallást. A keleti rítusú keresztények részvételével tartott ökumenikus istentiszteleteken általában kihagyják a *Filioque*-kitételt.

<sup>474</sup> Az ökumenikus fordítás az „egyetemes” kifejezést használja.

Szerkezetében és szóhasználatában is hasonlít ehhez az ún. *apostoli hitvallás* (latinul: *Symbolum apostolicum* vagy *Symbolum apostolorum*), amely azonban jóval rövidebb nála. Ennek mai szövege a 6–8. században rögzült Nyugat-Európában, s a 13. századra már az egész nyugati kereszténység számára meghatározó volt. Az ortodox egyházak elismerik ugyan hitvallásként, de nem használják a liturgiájukban.

„Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek Teremtőjében.

És Jézus Krisztusban, az Ő egyszülött Fiában, a mi Urunkban, aki fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától, szenvedett Poncius Pilátus alatt; megfeszítették, meghalt és eltemették. Alászállt a poklokra, harmadnapon feltámadt a halottak közül, fölment a mennybe, ott ül a mindenható Atyaisten jobbján, onnan jön el ítélni élőket és holtakat.

Hiszek Szentlélekben.

Hiszem a katolikus anyaszentegyházat,<sup>476</sup> a szentek közösségét, a bűnök bocsánatát, a test feltámadását és az örök életet.”

Ez a nyugati kereszténység legelterjedtebb hitvallása, széles körben ismert a katolikus és a protestáns egyházakban. Mind ezt, mind pedig a nikaia-konstantinápolyi hitvallás közkeletűen Hiszekegynek is nevezik.

## A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás néhány sajátossága

Az egész bibliai hagyomány feltételezi, hogy az ember képes szabad elhatározásokra. A Szentírás az első bűn elbeszélésétől kezdve (Teremtés könyve 2-3. fejezet) állandóan hivatkozik az ember döntési képességére, s ezzel egyúttal nyomatékosítja a felelősségét is.<sup>477</sup>

A Teremtés könyvének megfogalmazása – „Isten újra szólt: »Teremtsünk embert képünknek, magunkhoz hasonlóvá«” (1,26) –, az ember istenképisége azt jelenti, hogy az ember öntudattal és szabad akaratúval rendelkező személy. Feladata, hogy válasszon az áldás és az átok, az élet és a halál között (vö. M Törv 11,26 kk; 30,15-20), hogy megtérjen, és ebben kitartson egészen élete végéig” (Ez 18,21-28; Róm 11,22k; 1. Kor 9,27).<sup>478</sup>

<sup>475</sup> Denzinger–Hünemann 2004: 87.

<sup>476</sup> A magyarországi protestáns egyházak az ökumenikus magyar fordítás szerinti „szent egyetemes egyház” kifejezést használják e résznél.

<sup>477</sup> Vö. pl. Teremtés könyve 4,7: „ha nem cselekszel helyesen, nem bűn van-e az ajtó előtt, mint leselkedő állat, amely hatalmába akar keríteni, s amelyen uralkodnod kell?”

<sup>478</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 911. has.

Az ember szabadságának a létezése, illetve megvalósítása bűnben és az üdvösséges cselekedetben az Arles-i zsinat (437) óta definiált hitigazság (DS 330-339).<sup>479</sup> A szabadság az emberben levő isteni kép ismertetőjele, s ez a szabadság adja az ember méltóságát, hogy a cselekedeteinek ura lehet. Az ember szabad az ún. bukott természet<sup>480</sup> állapotában is. A Biblia szerint bár Ádám törvényszegése következtében minden ember elveszítette ártatlanságát (Róm 5,12; 1Kor 15,22), s a „bűn szolgálói lettek” (Róm 6,20) és így az ördög és a halál hatalma alá kerültek, a szabad akaratuk a legkevésbé sem szűnt meg, bár meggyöngült és rosszra hajló lett (DS 378).

Ádám és Éva bűnbeesésének története rámutat, hogy a Teremtő és a szabad döntési képességgel, saját akarattal rendelkező teremtménye között – az ember engedetlensége, az ún. *ősbűn* folytán – megszűnt az eredendő harmónia, és szakadás jött létre. A bűn misztériuma túlmutat az emberi világon, ugyanis Isten és az ember közé egy harmadik személy is színre lépett. Erről az Ószövetség könyvei – minden bizonnyal azért, nehogy egy második isteni személynek tűnjön fel – csak meglehetősen keveset beszélnek, azonban e személyt a Bölcsesség könyve (2,24) határozottan az ördöggel, vagyis a sátánnal azonosítja.<sup>481</sup> Jézusnak mint a Szentháromság második isteni személyének a küldetése (megtestesülése, az egész emberiség bűneiért tökéletes engesztelő áldozatul való keresztre feszítése, majd dicsőséges feltámadása), mind az ördög művének a lerombolását, azaz a megbomlott harmónia helyreállítását, mind pedig Isten és az ember *communiója* újbóli lehetőségének a megteremtését szolgálta (Iz 53,10kk; Mk 10,45; Lk 22,37). Ez maradéktalanul a *parúzia*<sup>482</sup> bekövetkeztekor válik teljessé, ám a keresztség révén az egyén számára adott a lehetőség, hogy már itt megkezdhesse az örök életet, a szeretet-közösséget Istennel.

A parúziáig ennek megvalósulását azonban állandó támadások nehezítik. A keresztény teológia szerint az ördög nem pusztán mitologikus megismerésesítésével valamilyen, a világban ható gonosz hatalomnak, hanem létező lényeggel, személyiséggel rendelkezik.<sup>483</sup> Nem tekinthető azonban Isten ellenlábasának, mert Isten jósága, hatalma és szabadsága korlátok

<sup>479</sup> Rahner–Vorglimler 1980: 626.

<sup>480</sup> A bukott természet állapota: Ádám elvesztette utódai számára a szentséget, az ártatlanságot és az igazságot (DS 239, 1512. 1521).

<sup>481</sup> Léon-Dufour 1992: 1149–1152. has.

<sup>482</sup> „A parúzia hozzátvetőleges jelentése: Jézus Krisztus »üdvözítő jelenléte« az üdvtörténet és a világtörténelem nyilvánvalóvá lett eredményének véglegességében”. – Rahner–Vorglimler 1980: 556.

<sup>483</sup> Azt ezt megkérdőjelező nézetek kritikája: Leimgruber 2004; Gál 2017.

közé szorítja e véges teremtményeinek – a hagyomány szerint: a *bukott angyaloknak* – a gonoszságát.<sup>484</sup> A IV. lateráni zsinat akként nyilatkozott (DS 800), hogy az ördögöt és „a többi démont az Isten természetüknél fogva jónak teremtette, de aztán önmaguktól lettek rosszakká. Az ember pedig az ördög sugallatára vétkezett”.<sup>485</sup> A kapcsolatos héber (*šātān* = ’el-lenség’), illetve a görög (*diabolos* = ’rágalmazó’, ’viszályt hozó’, ’szétszóró’) szavak jelentése is tükrözi tevékenységük lényegét. Míg Isten sosem tartja uralma alatt akarata ellenére az embert, addig az ördög igen. Péter apostol első levelében ekként figyelmeztet: „Józanok legyetek és vigyázatok. El-lenségeitek, a sátán, ordító oroszlán módjára ott kószál mindenütt, és keresi, kit nyeljen el.” (1Pét 5,8) Ahogy a *Biblikus Teológiai Szótár* fogalmaz:

„Ádámot Teremtőjének akarata a világ élére állította, de ő a Sátán kezébe szolgáltatva ki személyét és uralmát; azóta a világ a Gonosz hatalmába jutott (1Jn 5,19),<sup>486</sup> és ő annak adja benne a hatalmat és a dicsőséget, akinek akarja (Lk 4,6)”.<sup>487</sup>

Pál apostol a Rómaiakhoz írt levelében ezért a keresztényeket arra inti,

„ne hasonuljatok a világhoz, hanem gondolkodástokban megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a helyes, mi a kedves előtte és mi a tökéletes.” (Róm 12,2)

A helyes út követéséről azonban eltérít a bűn, s mindaddig akadályoz, amíg a bűnbánat és az újbóli megtérés (életünk irányításának Istennek történő átadása) helyre nem állítja az Istennel való szeretet-kapcsolatot. Isten a kegyelmét a bűnös ember számára újra és újra felkínálja, de tiszteli az ember szabad akaratát, egyáltalán nem erőszakos, hanem szelíd: „az ajtó előtt áll, csak zörget, és bebocsátásra vár”. Mondhatni, tökéletes úriember módjára viselkedik, hívatlanul nem lép be, pláne nem veszi erőszakkal birtokba a „belső várkastélyt”. Ezzel szemben az ördög az ember kifejezett akarata ellenére is cselekszik. *Szent Ágoston* közismert példázata szerint Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása óta a keresztény ember számára a

<sup>484</sup> Rahner–Vorglimler 1980: 538. Ld. még: Szigeti 2008.

<sup>485</sup> Denzinger–Hünemann 2004: 274.

<sup>486</sup> János apostol első levele 5,19: „Tudjuk, hogy mi az Istentől vagyunk, és hogy az egész világ a gonosz hatalmában van.”

<sup>487</sup> Lukács evangéliuma 4,6: Jézust „a sátán fölvezette egy magas hegyre, és egy szempillantás alatt megmutatta neki a földkerekség minden országát. »Míndezt a hatalmat és dicsőséget neked adom – mondta –, mert hisz én kaptam meg, és annak adom, akinek akarom». Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1430. has.

bukott angyalok olyanok, mint a megkötözött harapós kutya. Csak akkor sebezhet meg, ha a bűn, az Isten ellen való lázadás, illetve az okkultizmus miatt a hatókörébe lépünk. „Jézus Krisztus kötözte meg keresztje és feltámadása által a sátánt, hatalmat vett fölötte, s ezt a hatalmat minden kereszténynek át is adja”.<sup>488</sup> Napjainkból való hasonlattal élve, az ördög olyan, mint egy rosszindulatú hecker: folyton biztonsági rések (= bűnök) után kutat, s ha ilyet talál, igyekszik behatolni, zavart okozni, rombolni, s lehetőleg átvenni a teljes irányítást.

### Szeretet-közösség (communio) Istennel

A keresztény világkép legalapvetőbb vonása a szerető Isten tételezése. Ahogy a János evangéliuma – az egész Szentírás summázataként is emlegetett – kijelentése fogalmaz:

„Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindannak, aki benne hisz (...), örök élete legyen” (Jn 3,16).

Amint erre a *Deus caritas est* kezdetű enciklikájában XVI. Benedek pápa rámutatott, a

„szeretet központi jellegével a keresztény hit átvette azt, ami Izrael hitének belső magva volt, s e magnak új mélységet és tágasságot adott. A hívő izraelita ugyanis minden áldott nap elimádkozza a Második Törvénykönyvből azokat a szavakat, melyekről tudja, hogy létének középpontját fogalmazzák meg: »Halljad, Izrael! Jahve, a mi Istenünk, Jahve egyetlen. Ezért szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szíveddel, teljes lélekkel és minden erővel« (6,4-5). Az istenszeretetnek e parancsolatát Jézus egyetlen megbízatással kapcsolta össze a Leviták könyvének felebaráti szeretetről szóló parancsával: »Szeresd a felebarátodat, mint önmagadat« (Lev19,8; vö. Mk 12,29-31). Ezek után a szeretet, azáltal hogy Isten előbb szeretett minket (vö. 1Jn 4,10), többé már nemcsak egy »parancsolat«, hanem válasz a szeretetnek arra az ajándékára, amellyel Isten közeledik felénk”.<sup>489</sup>

Ez az Isten – a Credo szavaival – „mennynek és földnek, minden láthatónak és láthatatlannak teremtője”. Eszerint a világmindenség nemcsak anyagi, hanem szellemi világból is áll. Isten legfőbb jellemzője a szeretet – Szent János apostol szerint maga „az Isten szeretet” (1Jn 4,8) –, s az egész teremtés műve ebből a szeretetből vezethető le. Bár Ő „mindenható Atya”, az értelemmel bíró teremtményeit nem egyszerű alattvalónak, őt mechanikusan hosszannázó gépeknek alkotta meg, hanem felruházta

<sup>488</sup> Gál 1996: 274.

<sup>489</sup> XVI. Benedek 2006: 5.

őket szabad akarattal, akik dönthetnek az Istennel való közösség mellett, de annak ellenében is. Szellemi teremtményei – az angyalok – egy része az utóbbi utat választotta, s a jónak teremtett világban<sup>490</sup> ennek révén jelent meg a rossz. A Szentírás a fellázadt, ún. bukott angyaloknak, a sátán (héber fogalom: lázadó, ellenszegülő, akadályozó) munkájának tulajdonítja,<sup>491</sup> hogy az emberben felmerült az Isten tökéletes szeretetében való kételkedés, s az első emberpár engedetlensége folyamánként megszűnt az Istennel való közösség ősállapota.<sup>492</sup> Így miután Isten az embert „saját képére és hasonlatosságára” (Ter 1,27) alkotta meg, s az emberre bízta a látható világot,<sup>493</sup> az ún. bűnbeesés révén „e világ” fölött a bukott angyalok bizonyos hatalomra tettek szert.<sup>494</sup>

A szeretet mibenléte magyarázza azt az állítást, hogy egy Isten van, de három személyben,<sup>495</sup> hiszen a szeretet minimum két személy (ld. Atya és Fiú) közötti viszony, de mivel Isten tökéletes, a szeretet önközlési aktusa olyan teljes, hogy az is egy tökéletes isteni személynek tekintendő. S a szeretet az oka a megváltás művének is: „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött fiát adta érte, hogy aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,17). Vagyis annak érdekében, hogy a bűnbeesett ember újra teljes közösségbe kerülhessen Istennel, az Atyaisten a második isteni személyt, a Fiút a látható világba küldte tökéletes és engesztelő áldozatul az emberiség bűneiért, aki a kereszthalálig tartó tökéletes engedelmissége révén megtörte a sátán emberek fölötti hatalmát.<sup>496</sup> Akik felismerik a történeti Názáreti Jézusban a hit Krisztusát, és elismerik őt életük urának – vagyis szabad akarattal Isten mellett döntenek, más szóval megtérnek, ami együtt jár gondolkodásuk megváltoztatásával<sup>497</sup> – újra Istennel közösségbe kerülhetnek, s Isten gyermekei lehetnek.<sup>498</sup> Ez azt jelenti, hogy már földi életük során megkezdhetik az örök életet – amely

<sup>490</sup> Ter 1,31.

<sup>491</sup> Jel 12,7-9; 2 Kor 11,14; Kol 1,13-14; Ef 6,12.

<sup>492</sup> Ter 3,1; Jel 12,9; Ter 3,8; Róm 1,21; Róm 5,12; Róm 5,16; Jn 5,14; 1Kor 15,22.

<sup>493</sup> Ter 1,26-27; Ter 1,26.

<sup>494</sup> Jn 8,44; 1 Jn 5,19; Róm 8,20-23; Zsolt 51,5; Ezeiel 18,4; Róm 2,5; Róm 2,12; Zsid 9,27; Galata 1,3-5; Galata 4,8-9; Kol 1,13.

<sup>495</sup> Vö. Jn 1,18; Jn 10,30; Jn 14,9; Jn 14,16-17; Jn 14,26; Jn 15,26; 2 Kor 3,17-18; Jn 1,1; Jn 1,14; 2 Kor 3,17; Mt 28,19-20; 2 Kor 13,14; Jel 1,4; Jel 5,13; Ef 3,14-21.

<sup>496</sup> Ld. Temesi 1989.

<sup>497</sup> Róm 12.

<sup>498</sup> Ezt a döntést minden embernek saját magának kell meghoznia, ezért mondják azt, hogy Istennek nincsenek unokái, csak gyermekei, s a hitüket megélő emberek ezért tekintik egymást testvérnek Krisztusban.

a fizikai halál után következik –, s ennek megélését segíti a harmadik isteni személy, a Szentlélek (más fordításban: Szent Szellem) befogadása, aki ajándékaival és gyümölcseivel kiteljesíti a keresztény életet. A bukott angyalok – a sátán, az ördögök, démonok<sup>499</sup> – minden erejükkel megpróbálják ezt megakadályozni.

Anélkül, hogy belemélyednénk a bibliai antropológiába,<sup>500</sup> témánk szempontjából most csak azt fontos kiemelni, hogy az Ó- és Újszövetség kinyilatkoztatása szerint Isten az embert nem csupán az univerzum anyagi állományának egy részéből, hanem *lelket* teremtve belé alkotta meg. Az ember test és lélek egysége. A héberben Isten teremtő lehelete a *ruah*, a görögben ennek rendszerint a *pneuma* a megfelelője, de ezt a szót használják magára a harmadik isteni személy, a Szentlélek megnevezésére is; a *pneuma* latin megfelelője a *spiritus* lett, a magyar fordítások ezt általában a „lélek” – utóbb gyakran a „szellem” – szóval adják vissza. Ahogy Fekete Károly református teológus is hangsúlyozza,

„a lélek az emberlétnek olyan aspektusa, mely kívül, ill. felül áll az anyag világán és törvényein. A lélek kapcsolja az embert Istenhez, általa képes az ember Isten Lelkével kapcsolatba kerülni, a hit és erkölcs igazságait felfogni, és életét azok alá rendelni. A *pneüma* nem egy része, elkülönülő darabja, szerve az élő embernek, inkább képessége, hogy befogadja Isten irányítását”.<sup>501</sup>

Ezért a keresztény világkép szerint – ahogy azt már hangsúlyoztuk – az Istennel való kommunikáció nem valamiféle patológikus jelenség, hanem valódi lehetőség az ember számára.

A materialistától alapvetően abban különbözik a keresztény világkép, hogy egyrészt ontológiailag létező valóságnak tartja Istent, illetve az angyalokat és a démonokat. Fontos hangsúlyozni, hogy e transzcendens létezők nem azonos súlyú princípiumok: Isten a teremtő, az angyalok pedig teremtett lények, akiknek teremtettsége jelenti azt az ontológiai alapot, amely lehetővé teszi a jó és a rossz közötti döntés lehetőségét és jelentőségét – lásd: az utóbbi választása alapján történő különbségtételt: bukott angyalok,

<sup>499</sup> Szigeti 2008.

<sup>500</sup> Napjaink analitikus, differenciáló tudományos szemléletét nem lehet a bibliai szövegeken számon kérni. Tekintettel kell lenni arra, hogy a sztereometrikus-szintetikus sémi gondolkodásmód nem az egymástól tisztán elkülönített fogalmak felhasználásával igyekezett a valóságot megfogalmazni, hanem a rokon értelmű szavak egymás mellé állításával. A bibliai antropológia magyar nyelven is bőséges irodalmából ld. pl. Léon-Dufour (szerk.) 1992: 522–528, 847–863, 1181–1183, 1214–1217, 1324–1327; Csia 1994; Wolff 2001; Gaál 2009.

<sup>501</sup> Fekete 2009: 77.

vagyis démonok. Továbbá: az embert nem csupán anyagból álló, biológiai lénynek tekinti, hanem nem-anyagi jellegű lélekkel (rúah, pneuma, spiritus) is rendelkező teremtménynek, aki épp emiatt képes Istennel kapcsolatra lépni. Az ember teremtett létezőként nem hordozza magában (anyagi valójában) létének okát és magyarázatát, ezért elemi igénye ennek a teremtett (materiális) világon túlmutató keresése. Ennek fényében a keresztény világkép talaján álló tudományos kutatás a nem-keresztény vallási megnyilvánulásokat nem elítéli, hanem vizsgálja, elemzi.<sup>502</sup>

## A szellemi kontextus

A Szentírás tanúsága szerint Isten több alkalommal is szövetséget kezdeményezett az emberrel.<sup>503</sup> Előbb Ábrámmal (Teremtés könyve 15. fejezet), majd később a Sinai hegyen Mózes közreműködésével Izráel népével (Kivonulás könyve 24 fejezet). E szakrális szövetség az ember számára elkötelezettséget igénylő ajándék.<sup>504</sup> Ez életközösséget, személyes én–te kapcsolatot jelent. Isten ingyenes adományaként előzetes feltételek nélkül jött ugyan létre, de a személyesség megköveteli, hogy ne maradjon viszonzás nélkül az ember részéről. A szövetség mint életközösség ehhez megfelelő élet- és magatartásformát igényel az emberek részéről.<sup>505</sup> A kőtáblára vésett tízparancsolat voltaképpen ennek a summázata (vö. Kiv 20,1-17, MTörv 5,6-21).

<sup>502</sup> E hozzáállás katolikus teológia részéről történt alátámasztása gyanánt indokolt idézni a következő iránymutató állásfoglalást: „az Egyház – mint Krisztus lelkeletétől idegen dolgot – elítéli az emberek faj, bőrszín, társadalmi helyzet vagy vallás alapján történő bármilyen diszkriminációját”. A II. Vatikáni Zsinatnak az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló, *Nostra Aetate* kezdetű nyilatkozata másik helye határozottan leszögezi: „A népeknél a legősibb koroktól fogva napjainkig megtalálható annak a titokzatos erőnek bizonyos észlelése, mely jelen van a dolgok folyamatában és az emberi élet eseményeiben, sőt, olykor ismernek egy Legfőbb Lényt, s még Atyát is. Ez az észlelés, illetve elismerés bensőséges vallási érzülettel hatja át életüket. A kultúra haladásához kapcsolódó vallások pedig egyre árnyaltabb fogalmakkal s mind kiműveltebb nyelvezettel igyekeznek válaszolni ugyanezekre a kérdésekre. (...) A katolikus Egyház semmit sem utasít el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. Őszinte tisztelettel szemléli ezeket az élet- és magatartásformákat, tanításokat és erkölcsi parancsolatokat, melyek sokban különböznek attól, amit ő maga hisz és tanít, mégis nem ritkán tükrözik annak az Igazságnak sugarát, aki megvilágosít minden embert”. [http://www.katolikus.hu/zsinat/zs\\_09.html](http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_09.html) (letöltve: 2017. május 31.)

<sup>503</sup> Ezekről ld: Thorday 1996.

<sup>504</sup> Vö. Thorday 1996: 51.

<sup>505</sup> Thorday 1996: 53.



Akaratszabadsága révén az ember dönthet Isten elképzelése szerinti élet mellett, de annak ellenében is. Mózes ötödik könyve – az ún. Második Törvénykönyv – arról tudósít, hogy miután Isten Moáb földjén újra szövetséget kötött Izráel fiaival (MTörv 11–27 fejezet), felsorolta az áldásokat, amely azok osztályrésze, akik a szövetséget megtartják (MTörv 28,1-14), de egyúttal világosan és nyomatékkal szólt azokról az átkokról is, amelyeket a szövetség megszegői magukra vonnak (MTörv 28,15-68). Megátalkodott, súlyos bűn által az ember kirekeszti magát az Istennel való élet- és szeretetközösségből. Fontos momentum, hogy mind az áldás, mind pedig az átok következményei a következő nemzedékekre is kihatnak. Tehát az egyénnek nemcsak saját magával szemben, hanem a leszármazottai iránt is van felelőssége, cselekedetei rájuk is kihatnak. Az Isten szerinti életvitel, vagy éppen ellenkezőleg: a súlyos személyes bűn olyan elvetett mag, amelynek előnyeit, illetve hátrányait az utódok aratják le: élvezik vagy éppenséggel megsínylik.

A teremtéstörténet prófétikus elbeszélése szerint Isten hatalmat ruházott az emberre az élettere fölött (vö. Ter 2,19-20). Szavának, konkrét és/vagy szimbolikus cselekedeteinek súlya van. Minden tette, életének irányultsága kihat a környezetére. Aki a szövetség hűséges megtartója, tehát Isten embereként él, megszenteli azt. Aki viszont Isten rendeléseit, a szövetség törvényeit semmibe veszi, az életével és cselekedeteivel – akár tudatosan, akár öntudatlanul is – az ördög működésének nyit nagyobb teret. Szavaival és tetteivel, illetve Istennel, az angyalokkal vagy éppen az ördögökkel történő interakciói által az ember az egész életvilágát *szellemi* (pneumatikus) *kontextusba* helyezi, ezektől függővé válik, sőt, a látható világ dolgaival együtt e láthatatlan környezetet is az utódaira hagyja.

A zsidó-keresztény kultúrkörben az emberi világ helyei összekapcsolódnak a szellemi világgal. Ahol sokat imádkoznak, bűntölnek, az a hely az angyali hatások területeivé válik, ahol így isteni befolyás érvényesül. Ahol pedig jóslással, varázslással és bármely más, Istentől elrugaszkodó tevékenységekkel foglalkoznak, ördögivé válik az a hely. Éppen ezért az egyház régi tapasztalata, hogy az egyes helyeknek különböző szellemi meghatározottságai vannak. Amikor az emberek imádkoznak és bűntölnek, és erre válaszként a Szentlélek felszabadít valamely területet, akkor a szó fizikai értelmében nem a démonok „változtatnak helyet” – elvégre ők nem helyhez kötött lények –, hanem a hely kerül új szellemi kontextusba. A démonok helyett a jó angyalok uralma alá, amelyben a Szentlélek ereje jobban érvényesül. Ahogy a teológus Kovács Gábor fogalmaz,

„Isten mindenható így is, úgy is; de az embernek szabadon kell a Megváltó erejével olyan szellemi kontextusra törekednie, ahol a jó angyalok támogatásával nyitottabbá válhat a Szentlélek tevékenysége előtt. Az ember a maga testi-lelki egységében vesz részt ebben a folyamatban, tehát térbeli meghatározottságával is”.<sup>506</sup>

Ez az összefüggés adja a „létfogósultságát” a *zarándoklatoknak*, illetve a *búcsújáró helyeknek*.

De nemcsak helyeknek, a *tárgyaknak* is van szellemi kontextusuk. Az egyházi gyakorlat olyan szent szimbólumai, mint például a keresztség vize és a bérmlási krizma, evangéliumi összefüggésben állnak, s ezeket Isten eszközül használja pneumatikus hatások közlésében. Ugyancsak erre vezethető vissza a tárgyak megáldása és az ereklyék tisztelete. Az Apostolok cselekedeteiben olvasható, hogy „a betegetek kivitték az utcákra, hordágyakra és ágyakra rakták őket, hogy amikor Péter arra megy, legalább az árnyéka érje valamelyiküket, s megszabaduljanak betegségeiktől” (vö. Ap. Csel. 5, 15.).

Jómagam többször is saját szememmel láttam, ahogy a közbenjárók egy démoni zaklatásban szenvedőért imádkozva, őt körülállva, bevett szokás szerint az imát kérő vállára teszik a kezüket. Az illető ezt nyugodtan fogadta, egészen addig, amíg az egyik imádkozó észrevétlenül elő nem vette egy szent ereklyéjét. E közbenjáró mindegyik esetben az alany mögött vagy oldalt kissé hátrább állt, úgy, hogy az imát kérő nem láthatta, hogy bármit is elővenne a zsebéből. Amikor azonban az ereklyét az alany hátához, illetve a vállához érintette, az imát kérő a hátát, illetve vállát abban a pillanatban úgy arrébb rántotta, mintha tűz perzselte volna meg.<sup>507</sup>

A tárgyak azonban nemcsak pozitív, hanem negatív pneumatikus hatások közlésére is szolgálhatnak. A katolikus egyház a talizmánokat, amuletteket és egyéb varázseszközöket már régóta a szentségek és szentelmények sátáni utánzatának tekinti. Fontos hangsúlyozni, az ártó

<sup>506</sup> Kovács 2007.

<sup>507</sup> Hasonló történetet közöl a szenteltvízről Röck Gyula: „Pogány G. ezredes mesélte, hogy egy ismerősevel kiment az egyik budapesti tébolydába, elmebeteget látogatni. De ő, ismerve a beteg betegségét, élt ama gyanuperrel, hogy az illető nem beteg, hanem megszállott. Ez okból titkon kis üvegcsében szentelt vizet vitt magával s mikor a beteg nem látta, ujjait megnedvesítette, majd a beteg kezére fröccsentette a szentelt vizet, mire a beteg, mit sem tudva mi történt, idegesen kezdte »fújni« kezéről a szentelt víz »erejét«. Ezt többször megismételte s mindig ugyanígy hatott vissza a »beteg«...” Röck 1942: 147.

hatás nem a tárgyak fizikai mivoltában rejlik, hanem abban a szellemi összefüggésben, amelybe a fölöttük elmondott okkult formula helyezi őket.<sup>508</sup> Ezeket a dolgokat gyakran megetetik vagy megitatják valakivel, aki az átok hatása mellett jellegzetes fájdalmat érez a gyomrában is. A szabadulásaért való imák során nem ritkán különös anyagok vagy tárgyak is távoznak a testből.<sup>509</sup> Ahogy Kovács Gábor hangsúlyozza, „ha nem a tényeket próbáljuk elgondolásainkhoz szabni, hanem elgondolásainkat szabjuk a tényekhez, tudomásul kell vennünk, hogy *a tárgyak szellemi kontextusa épp olyan valóságos, mint a helyeké*”. Ennek negatív irányú megnyilatkozása a tárgyakhoz kapcsolódó mágia, rontás, átok. Ez utóbbi különleges kapcsolatot jelent a szóban forgó tárgy és egy vagy több gonosz lélek között, s ez az oka, hogy a *Katolikus Egyház Katekizmusa* nemcsak személyek, hanem *tárgyak exorcizmusáról* is beszél.<sup>510</sup> A szellemi kontextus pozitív megnyilvánulásaiként tekinthetünk például a tárgyak *megáldása* gyakorlatára, illetve az *erekléké* kultuszára.

---

<sup>508</sup> Ez jelent veszélyt a homeopátiás szereknél is.

<sup>509</sup> Kővári 1976; Amorth 1994; Kovács 2007: 155–157.

<sup>510</sup> KEK 1997: 1673. pont



## ADATOK ÉS SZEMPONTOK A SZELLEMI VILÁG NÉPRAJZÁNAK KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Amikor 1990-ben az exorcista megbízással rendelkező római katolikus pap barátom azt mondta, ha megismerem az ördögűzés kapcsán a szellemi világ törvényszerűségeit, másként fogok majd tekinteni a néprajzi gyűjtések anyagára is, még nem volt világos számomra, hogy vajon mire gondol. Immár elmondhatom: értem, hogy annak idején mire utalt. Szeretném, ha mások is megértenék és felfedeznék a folklóradatok mögött felsejlő szellemi világ erőtereit és összefüggéseit. Az ebben való eligazodáshoz jómagam olyan térkép-vázlatot tudok nyújtani, amelynek a vonatkoztatási pontjait ugyan a keresztény világkép határozza meg, de az ösvényei a tudomány logikája mentén haladnak.

A következő történetek az érintettek saját beszámolóin, illetve az 1990-től végzett közvetlen megfigyeléseimen alapulnak. Bár ezekben megítélésem szerint egyértelműen tetten érhetőek a természetfölöttivel történő valós interakciók – zömében démoni manifesztációk –, nem tételezem azt, hogy automatikusan *minden* folklóradat mögött ez áll. Azt viszont feltétlen állítom, hogy az értelmezési keretből nem zárható ki ez a tényező. A téma érzékenysége miatt a történetek főszereplőinek: az adatközlőknek a nevét nem tüntettem fel, helyette megváltoztatott keresztnevet írtam – vagy ha az elbeszélés lehetővé tette, még azt sem –, két esetet kivéve, ahol az érintettek vállalták nevük közlését.

A vallásos világképben a tér – akárcsak az idő – nem homogén: vannak megkülönböztetett helyek (és idők). A különböző korok és kultúrák hagyományos társadalmaira egyaránt jellemző az a viselkedés, hogy amikor letelepednek, az első dolguk az, hogy a lakóterüket – voltaképpen az „élhető kozmosz” gyanánt – szimbolikusan kiszakítsák a természeti tájból, az ismeretlen, démoni térből. A kereszténység körében lényegében ezt a célt szolgálja a *keresztáállítás*, a *kápolna*- vagy *templomépítés*. Ugyanez a gondolat húzódik meg a temető – egy külön szertartás során megszentelt – terének körülhatárolásában, illetve a határkereszt-állítás egykori gyakorlatában. A terület így Istennek szentelt szellemi kontextust nyer. Mindmáig ez zajlik a Vízkereszt utáni időszak *házszen telése*i során is.

A térnek – a természetinek épp úgy, mint az épített környezetnek – vannak olyan pontjai, amelyeket különösen tisztátalannak, démoni uralom alatt állónak tartanak. Számos folklór-adat szerint ilyen hely többek között az *árnyékszékek* és a *kémény*. (A lakóház füstmentesítését szolgáló

épített üregnek a gyulladásveszélyes kátrány és korom lerakódását eltávolító kéményseprő alakjához eredetileg ezért tapadt negatív előjel – ennek az emléke él némely, hozzá kapcsolódó szokáscelekvésben, illetve a Fekete Péter kártyajátékban.<sup>511</sup>) Az elmondottak miatt figyelemre méltó a következő történet.

### Tisztátalan helyek

Vidéki plébánia, nyári lelkigyakorlat. Éjfél közelgett, sok fiatal már aludt. Egy lány, aki már egy ideje a megszállottság problémájával küszködött, nem feküdt le. A pap megkérdezte tőle: Miért nem alszol?

Erre a lányból egy, a sajátjától merőben eltérő, másfajta hang kezdett beszélni:

– Én vagyok a virrasztó, én őrködöm itt. Sosem alszom, én vagyok az ördög. Én vagyok ennek a háznak az őre.

A lányban felnevetett és így szólt:

– Sok mindent láttam ám én itt az évek során, elmondjam?

Mire a pap:

– Nem vagyok kíváncsi rá, hallgass Jézus nevében.<sup>512</sup>

– De akkor megmutatom neked, hol szeretek itt lenni, melyek a kedvenc helyeim itt...

A megszállott meggörnyedve kiment a folyosóra, és tisztelettudóan mutogatta sorban a papnak, miközben beszélt a lányból:

– Ez itt a kéménykürtő, jó kormos, ezt szerettem, meg a másikat...

A ház végébe érve a régi, már nem használt fából készült árnyékszékre mutatott:

– Meg ezt ni... Meg a padlást is...

Ezek után a lány elhallgatott.

A pap szabadítóimát mondott, majd szenteltvízzel meghintette a jelzett helyeket. Erre a lány megnyugodott, és csendben elment aludni – ugyanis az említett helyek szellemi kontextusa megváltozott, így az előbb

<sup>511</sup> Minderről, s az előjel-váltás hogyanjáról ld. Szulovszky 2008: 119–124.

<sup>512</sup> „Az exorcizmus szertartáskönyve óva inti az ördögűzőt, hogy kíváncsiskodjon: kerülje a szófecsérlést, a fölösleges és kíváncsiskodó, főleg pedig a jövőbeli vagy rejtett tényekre vonatkozó kérdéseket, melyek nem tartoznak hivatalához. A tisztátalan léleknek azonban parancsolja meg, hogy hallgasson és csak a kérdéseire feleljen. (...). A következő kérdéseket kell például feltenni: hány szellem van jelen és mi a nevük, mikor kerültek az illető személybe, mi a megszállottság oka, és más ehhez hasonlókat. Ami a gonosz lélek többi haszontalanságait, a nevetést, az ostobaságokat illeti, az ördögűző szakítsa félbe.” Amorth 2009: 191.

megnyilvánult területi szellem hatása a démoni zaklatásokkal küszködő személyre megszűnt.

## Területi szellemek

Ismert beszédfordulat a *genius loci*, a *hely szelleme* kifejezés, s bizonyára sokan megtapasztalták, hogy a tér bizonyos pontján különösen jól, vagy éppen ellenkezőleg, fölöttébb nyomasztóan érzik magukat. Ennek nemcsak egyéni, lélektani eredetű hangulati oka lehet, hanem állhat e mögött természetfölötti hatás is.

Egy római katolikus pap mesélte, hogy fiatal korában egyszer túrázás közben, Nagykovácsi felett a hegyoldalban talált egy barlangot. Leült a barlang szájában, és egyszer csak azt érezte, hogy egy rendkívüli öröm, egy különleges belső derű árad szét az egész lényében. Később megtudta a falusiak elbeszéléséből, hogy valamikor egy szent életű remete lakott abban a barlangban. Imádságos, Istennek szentelt élete az egykori lakóhelyét is „átítatta”, vagyis meghatározta a barlang pneumatikus kontextusát.

Ezzel szemben vannak olyan helyek, településrészek, amelyet a nemzedékek óta tartó, a szó mindkét értelmében istentelen életmód szinte egyenesen az ördögnek „szentelt”. Ilyen helyeken – gyakorlatilag a saját térre-  
numukon – különösen nagy a démonok aktivitása és hatóereje. Lelki sebek sokaságát (elutasítottság, önbecsüléshiány, kishitűség, stb.) okozva, szinte egytől egyig deprimálhatja az ott lakókat. Egy exorcista pap mesélte, hogy egy ilyen „negatív töltetű” falurészen élő asszony felkereste, kérve, hogy imádkozzon érte és a családjáért, hogy tudjanak végre az ötről a hatra jutni, s ne úgy éljenek, mint a környezetükben élők. A pap eleget tett a kérésnek, és rendszeresen az imáiba foglalta a családot. Múltak a hetek, hónapok, és nem történt semmi változás, egy fikarcnyi javulás sem. Ezek után felkereste a családot a lakásukban egy, a szellemek megkülönböztetése karizmával megáldott világi szolgálóval, aki a paphoz hasonlóan egy területi szellem démoni uralmát érezte. Ezután, ha lehet, még odaszántabban imádkozott a lelkipásztor, ám a család mindaddig nem tudott a sikertelen, csupa kudarc életén változtatni, amíg el nem költöztek onnan. Addig ugyanis, mint egy szellemi mocsár, valami mindig lehúzta őket és szinte teljesen lenullázta változtatni akaró elszánásukat.

A materialista világkép talaján álló pszichiáterek előszeretettel mondják azt, hogy az ember életében az ördög munkájának a tételezése lényegében háritás, amellyel az érintett felmenti magát a felelősségvállalás alól. Jóllehet, a kereszténység ismeri azt az eshetőséget, amikor valaki az ősök

bűne miatt hordoz egy „démoni csomagot”, ám ez nem jelenti azt, hogy az illetőnek ne lenne módja ebből a tehertételből kilépnie, azaz ne lenne felelős a saját életéért, döntéseiért. Jézus Krisztus megváltó műve ugyanis azt is jelenti, hogy mindenből van kiút, mindig van lehetőség a megtérésre, bűnbánó módon Istenhez fordulásra, vagyis az átok helyett az áldás választására.

### Az ősök bűne

Mózes ötödik könyvének 28. fejezete az áldással és az átokkal foglalkozik. Az áldás feltétele: „ha hűségesen hallgatsz az Úr, a te Istened szavára és lelkiismeretesen szem előtt tartod minden parancsát, amelyet ma adok neked, az Úr, a te Istened a föld népei fölé emel; mind rád szállnak és teljesednek a következő áldások, ha hallgatsz az Úr, a te Istened szavára” (MTörv 28, 1-2), s ezt követően hosszan sorolja az élet különböző területein az áldás megnyilvánulásait. Átok akkor éri az embert, „ha nem hallgatsz az Úr, a te Istened szavára lelkiismeretesen szem előtt tartva parancsait és törvényeit, amelyeket ma adok neked, akkor utolérnek s teljesednek rajtad mindezek az átkok” (MTörv 28,15), és sorolja a Szentírás – az áldások ismertetésénél négyszer hosszabban! – azokat a csapásokat, amelyek az olyan embert érik, aki lázadása folytán kilép az Istennel való közösségből. A 30. fejezet első verseiben azonban újra megnyilvánul az irgalmas, az újrakezdést lehetővé tévő Isten: „ha ezek az ígéretek, az áldás is, az átok is, amelyeket ma szemetek elé tártam, valósággá válnak, de a népek közt, akik közé az Úr, a te Istened taszít, magadba szállsz, s gyermekeiddel együtt szíved, lelked mélyéből megtérsz az Úrhoz, a te Istenedhez s hallgatsz mindenben a szavára, ahogy ma megparancsoltam neked; az Úr, a te Istened változtat sorsodon, megkönyörül rajtad” (MTörv 30,1-3).

Klára a nagyhatású Bibliatanító, Derek Prince (1915–2003) „Áldás vagy átok: választhatsz!”<sup>513</sup> című könyvét olvasgatva elgondolkodott azon, hogy vajon az ő életén a felmenők vétkei miatt van-e valamilyen átok, behatolási pont az ördög számára. Teljesen hitetlen családban nőtt fel, felnőttként tért meg és lett keresztény. Elkezdett imádkozni, kérve Isten vezetését. Imádság közben egyszer csak két szó helyeződött a szívére: válás és abortusz. Ismerve a családja történetét, az első szón nem lepődött meg. A második előfordulásáról azonban nem tudott. Miután

<sup>513</sup> Prince 1991.



édesanyjával elbeszélgetett, kiderült, nem véletlenül jött az a második szó sem. Ezek után elimádkozta a könyvben olvasható fohászokat és megvalóságokat, és Jézus Krisztus nevében ellene mondott a válás démonának és az abortusz szellemének, s kérte a mennyei Atyát, hogy teljesen szabadítsa őt meg ezek hatásától, és egyúttal megbocsátott minden ősenek, akik e bűnöket elkövették.

Klára évekkel később – immár csaknem húsz esztendeje – férjhez ment, öt gyermeküket nevelve harmóniában él a férjével, és azóta még csak meg sem kísértette a válás vagy az abortusz gondolata.

## A tárgyak hatása

Miután az Afrikában – előbb Ghánában, majd Ugandában – szolgáló Ernst Sievers atya megismerte a Szentlélekben való megújulást, úgy döntött, a missziós munkáját teljesen erre kell építenie. Az első bűn óta az ember fél Istentől, nem meri átadni neki az életet, ám ugyanakkor szíve legmélyén vágyódik utána. Úgy vélte, ennek a bizalomhiánynak a leggyőzését tökéletesen segíti egy olyan lelkigyakorlat, amely Isten atyai szeretetéről, a bűnről, a megváltásról, a Jézus melletti döntésről, a Szentlélek szerepéről, a tanítványságról és az egyházban való küldetésről gondolkodva közelebb visz Isten igazságához, s ezáltal Istenhez.<sup>514</sup> Az általa kidolgozott nyolchetes szeminárium anyaga az 1980-as évek végére eljutott Magyarországra is, ahol különösen sokat tett elterjesztéséért Katona István atya, a magyar katolikus karizmatikus megújulás egyik meghatározó személye.<sup>515</sup> Az „Élet a Lélekben”, vagy ahogyan gyakran nevezik: Szentlélek-szemináriumok hetenként tartott foglalkozásait egy tanítás vezeti be, amelyet kiscsoportos megbeszélés követ, s a következő heti találkozóiig minden napra van néhány szentírási szakasz, amelyekről a résztvevőknek a „szívükben forgatva” elmélkedniük kell.

Az 1990-es években elkötelezett világi katolikus hívők Erdély több pontján is szerveztek ilyen szemináriumokat úgy, hogy magnókazettáról meghallgatták Katona atya tanítását, majd arról megosztották egymás közt a gondolataikat. A Szentlélek-szeminárium harmadik harmadában sor kerül a résztvevőknek egy átfogó lelkiismeretvizsgálatra, s egy mély,

---

<sup>514</sup> Sievers 1994: 7.

<sup>515</sup> Katona István rk. lelkész, az Emmausz Katolikus Karizmatikus Közösség vezetője, illetve a Marana Tha 2000 Alapítvány létrehozója. 2012-ben a Hit Pajzsa díjjal tüntették ki. Névrokona a volt egri segédpüspöknek.

ún. *életgyónásra*. Ezt követi az ún. *életátadás*, amikor a kurzus résztvevői ünnepélyesen felajánlják életüket Jézus Krisztusnak. Mindazokért, akik készek ezt megtenni, a szeminárium vezetője és segítői külön imádkoznak. Mivel az erdélyi papság körében egészen a legutóbbi időkig gyanakodva szemlélték a „karizmatikus” összejöveleteket, az életgyónások meghallgatására, illetve az életátadó imára előszeretettel hívtak meg magyarországi papokat. Néhány alkalommal magam is útitársa voltam ilyen vendég-papnak.

Egy erdélyi nagyvárosban történt. Előző nap mindenki elvégezte az életgyónását, s javában tartott az életátadó és közbenjáró imádság. A szeminárium résztvevői között volt egy negyvenegynéhány éves édesanya a tizenhat éves fiával. Az édesanyáért már imádkoztak, a tiszta tekintetű fiú következett. Elmondta saját megfogalmazásában az életátadás szavait, s ahogy a körülötte állók elkezdtek érte a közbenjáró imádságot, hirtelen éktelen üvöltés hagyta el a torkát és ijesztően rángatózni kezdett. Szinte mindenki megdermedt, ám az alkalmat vezető pap korántsem, bőven volt ugyanis hasonló tapasztalata. Néhány szóval megnyugtatta a helyiség másik sarkában várakozó és halkán beszélgető embereket, majd pedig a szolgáló társai kivételével mindenkit kiküldött a teremből.

A démoni megnyilvánulások folytatódtak, de az ima is rendületlenül folyt. Egyszer csak az egyik tapasztaltabb szolgáló tekintete megakadt a fiú egyik ujján lévő gyűrűn, amelyen szabadkőműves jelképek voltak. Halkan odasúgta a papnak, hogy nézzen csak a fiú gyűrűjére. Odapillantott, majd leállította az imát. Az önkívületi állapotban lévő fiút leültették, aki lassan magához tért. Nem emlékezett semmire, hogy mi történt vele, csak egy kicsit kimerültnek érezte magát.

A pap elkezdte kérdezgetni a gyűrűről, hogy honnan van, kitől kapta. A fiú elmesélte, hogy a nagyapjáé volt, tőle örökölte. „Tudja-e, hogy a nagyapapa honnan kapta azt a gyűrűt?” – jött az újabb kérdés. „Igen, tudom. Szabadkőműves volt, onnan való” – hangzott a válasz. A pap ezután elmondta, hogy a szabadkőművesség összeegyeztethetetlen az egyházhoz tartozással, s a szabadkőműves nagyapa miatt ki van szolgáltatva démoni hatásoknak. A teendője annyi, hogy először bocsásson meg nagyapjának a szabadkőművesség és annak következményei miatt, majd kérje Jézus Krisztus szabadítását. A fiú így tett, majd ezután újra folytatták a közbenjáró imádságot a fiúért. Bár volt még jó néhány erőteljesebb démoni megnyilvánulás, az ima megtette a hatását. A korábban időről időre visszatérő szorongásai is elmúltak a fiúnak, s a tekintete még tisztább, ragyogóbb lett.

## A kimondott szó súlya

A Szentírás tanúsága szerint – és ahogy tradicionális társadalmakban is gondolják – a kimondott szónak súlya van. Az emberi szó a személy kifejezője, s ily módon részesedik erejében és bizonyos hatékonysággal rendelkezik.<sup>516</sup> Ahogy a karizmatikus irodalom egyik klasszikusa, Charles Capps fogalmaz, „a szavak a világmindenség legerőteljesebb tényezői”.<sup>517</sup> A Szentírás a bibliai kinyilatkoztatás Istenének egyik legjellegzetesebb vonásának azt mutatja – ellentétben más istenekkel, akiknek „van szájuk, de nem beszélnek” (Zsolt 115,5) –, hogy Ő beszél az emberekkel.<sup>518</sup> Az Ő szavára keletkezett az egész világmindenség, s az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember számára az istenképiség egyúttal azt jelenti, hogy felelősséggel tartozik szavaiért, hiszen azt egyaránt használhatja jóra és rosszra. Beszéde építhet vagy rombolhat, kimondott szava lehet áldás vagy átok. Az ember szavának különösen azokra van meghatározó hatása, akik a hatalma, tekintélye alá tartoznak. Amint a Biblikus Teológiai Szótár megfogalmazza, az „Isten alkotta teremtésben tőle származik minden hatalom: az emberé a természet fölött (Ter 1,28), a férjé a feleség fölött (Ter 3,16), szülőké a gyermekei fölött (Lev 19,3).<sup>519</sup> A tekintély gyakorlásának feltételei vannak, erkölcsi kötelezettségek korlátozzák, s aki rosszul él vele, az Isten ítéletét vonja magára.<sup>520</sup> Ahogy az embert körülvevő anyagi világban a természeti törvények működnek, a természetfeletti, szellemi világnak is vannak törvényszerűségei. Ezek közé tartozik az, hogy a kimondott szónak következményei vannak<sup>521</sup> – akár több nemzedékig hatóan lehet áldás vagy átok.<sup>522</sup> Szerencsére az utóbbi erejét is meg tudja törni a megtérés, Jézus Krisztus gyógyító és megváltó szeretete.

József tehetsége már korán megmutatkozott, szeretett tanulni és jó eredményei voltak a Duna-Tisza köze egyik falusi iskolájában. A gimnáziumot is szép eredménnyel végezte el, és tanárai biztatására főiskolára is jelentkezett – fel is vették. Ahogy múltak az évek, egyre jobban szégyellte, hogy ő egy faluvégi cigányputriból jött, s hogy édesanyja és testvérei még mindig cigányosan öltözködnek és roma módra viselkednek. Még főiskolás korában történt, hogy néhány évfolyamtársával sétált a város-

<sup>516</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1220–1221.

<sup>517</sup> Capps 2000: 7.

<sup>518</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1992: 1222.

<sup>519</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1291–1292.

<sup>520</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1292.

<sup>521</sup> Erről bővebben Capps 2000.

<sup>522</sup> Prince 1991; a témáról tágabban: Pócs szerk. 2010.

ban, amikor véletlenül összetalálkozott édesanyjával és nővérével, akik ráköszöntek, de ő úgy tett, mint aki egyáltalán nem ismeri őket. A csoporttársainak – anyja és testvére füle hallatára – azt mondta, biztosan összetévesztették valakivel. Évekkel később tudta meg az egyik kishúgától, hogy a történetek után édesanyja és nővére megátkozta.

A főiskolán ismerte meg a feleségét, egy lelkész lányát, harmadévesen összeházasodtak. József rokonai közül senki sem volt az esküvőjükön. A főiskola egyik tanszékén állást kapott, s egymás után születtek a gyerekek. Egy ideig minden rendben ment, aztán egyre másra jöttek a nehézségek: betegségek, különféle megpróbáltatások olyan garmadája, hogy az már nemcsak nekik, hanem a barátaiknak is feltűnt. Mivel a felesége gyakorló keresztény volt, s ő maga sem vesztette el gyermekkori hitét, ezért rendszeresen jártak templomba, miatta főként a katolikus templomba. Amikor a plébánosnak mesélt a problémáikról, s felvetette, hogy vajon nem démonok okozzák-e ezeket, a pap legyintett erre, s azt mondta, ne butáskodjanak.

Egy véletlen találkozás a már felnőtté vált kishúgával azonban felfedte és megerősítette azt, amire már jó ideje gyanakodtak: az átélt események egy része minden bizonnyal természetfeletti eredetű volt. Elhívtak magukhoz egy exorcista papot, aki többször is imádkozott értük, és anélkül, hogy jelen lettek volna, távolból József szüleiért és testvéreiért is. A legnehezebb annak elérése volt, hogy József szívből meg tudjon bocsátani a rájuk átkot mondó édesanyjának és testvérének. Értelmével felfogta, hogy ezt meg kell tennie, eszével belátta, ki is mondta a megbocsátás szavait, de csaknem két esztendőbe telt, mire annyira begyógyultak a lelki sebei, hogy a szívében is teljes lett a megbocsátás. A démoni eredetű zaklatások már korábban is elmaradtak, s gyakorlatilag már csak olyan természetes nehézségeik vannak, mint minden más házaspárnak.

## Az ördögszerető

Mind a magyar, mind a nemzetközi mesekincsben ismeretes az Aarne-Thompson katalógus által 407B típusként számon tartott ördögszerető meséje. A középkori boszorkányperekben egyaránt előfordul női (*succubus*) és férfi (*incubus*) alakban. Az általam ismert magyar ördögűző pap praxisában két ízben fordult elő, hogy incubus-probléma miatt kérték az exorcista szolgálatát. Jelen voltam, amikor az egyik, emiatt szenvedő hölgyért imádkozott. Ennek során szemtanúja lehettem az egyébként viszonylag ritka, időleges démoni megszállottság jelenségének.

Miután beléptünk a szobába, egyszer csak váratlanul a hölgy meggörnyedt, s egy mély és idegen hang beszélt belőle. A latin nyelvű imádságok elmondása közben a latin nyelven feltett kérdésekre, például, hogy hányan vannak, magyarul válaszolta, hogy heten. Amikor viszont a nevét firtató „dicas mihi nomen tuum” felszólítás elhangzott, megtagadta a választ. (Az exorcisták tapasztalata szerint, ha megmondja, akkor könnyebb rajta Jézus nevében hatalmat venni és távozásra bírni.) A hölgy a teljes ünnepélyes exorcizmus elmondása alatt nem volt a tudatánál, annak lefolyására nem emlékezett, miután magához tért, csak kimerültségről és megkönnyebbülésről tudott beszámolni. A számára kényes és intim jellege miatt nem kérdezhettem az incubus-megtapasztalásáról. Csak annyit tudtam meg, hogy Transzcendentális Meditáció beavatása után lett az incubus-élménynek szenvedő alanya.

Az exorcista pap ekként ismertette a másik hasonló megtapasztaláson átesett hölgy történetét. Ez a felvidéki hölgy egyetlen természetgyógyász általi „energia-közlés után” éjszaka „incubus”-élményt élt át, majd két éven keresztül növekvő zavarok, félelmek, zavart viselkedés jellemezte. Rendszeres beszédeket, utasításokat hallott a fülében, gyakran érzett démoni jelenlétet, miközben a szentelményekre, szentségekre, imádságra, ördögűző pap megjelenésére kitörő pánikreakciókkal válaszolt. Többszörös exorcizmus után fél év alatt a tünetek előbb csökkentek, majd teljesen eltűntek.

### Az Úrvacsora szabadító hatása

Azoknak a démoni eredetű problémákkal küszködő embereknek, akiket egykor római katolikusnak kereszteltek, de hitüket nem gyakorolják, a hitéletbe való aktív bekapcsolódás mellett a rendszeres szentgyónást és a gyakori szentáldozást tanácsolja az exorcista pap. A tapasztalat szerint a Szentostya vétele elősegíti a gyógyulást és a démoni kötelékek feloldását. Ennek során nem ritka, hogy hányással az emberi szervezetből idegen tárgyak távoznak.<sup>523</sup>

Éva az 1990-es években egy dunántúli nagyvárosban élt. Az ezoterikus irodalom első nagy hulláma idején előbb csak tréfából kezdett el jósolni, de mivel rendkívül jó „találati aránnyal” bejöttek a jóvendölései, ez az időtöltés csakhamar nagyon komolyra fordult. Ez azonban korántsem tette boldoggá. Időről időre szorongások, félelmek töltötték el. Egyre nyilvánvalóbb lett számára, hogy itt valami nem stimmel. Református neveltetést

---

<sup>523</sup> Vö. Kővári 1976; Amorth 1994.

kapott, s halványan felrémllett neki, hogy a Szentírás negatívan szól a jövőmondókról. Egy ismerőse tanácsára egy exorcista szolgálatra felhatalmazott, nagy tapasztalatú katolikus paphoz fordult. Az anamnézis után a pap elmagyarázta, hogy az okkult hatások hogyan léptek be az életébe, s azt tanácsolta, tagadja meg az űzött ezoterikus praktikáit, s egyúttal bocsásson meg mindazoknak, akik az okkult útra indították. Éva kész volt erre, s ezt teljes szívvel meg is tette. Ezután került sor az ördögűző imádság elmondására, melyek után lényegesen jobb lett a közérzete. Az exorcista – a szellemek megkülönböztetésének adományával ugyancsak rendelkező segítőjével összhangban – úgy érezte, hogy bár jelentős áttörés történt a démoni kötelékek elvágásában, de még szükség lesz további alkalmakra. A katolikus pap ezt elmondta Évának, s azt javasolta, hogy vegye komolyan református hitét, járjon rendszeresen istentiszteletekre, s minél gyakrabban járuljon úrvacsorához. A lány ezt meg is tette, s néhány hónap múlva még az annak idején elmaradt konfirmálást is bepótolta.

Amikor második alkalommal találkozott az exorcistával, elmesélte, hogy az úrvacsorák után otthon szellemi szabadulásokot élt át, melyek során a hányással több tárgy is távozott a testéből. Még néhány alkalommal a pap elimádkozta a *Rituale Romanum* három ördögűző imáját, s az első találkozás után kb. fél évre már teljesen megszűntek Éva életében a démoni zaklatások.

### **Az okkult gyógyítás szövetkező démonai**

Az 1990-es évektől a hagyományos természetgyógyászati ágak (pl. fitoterápia, kiropunktika) mellett a New Age néven emlegetett szinkretista és újpogány eszmék térnyerésével egy sor okkult gyökerű eljárás is bekerült az alternatív medicina közé. E különböző ezoterikus utak és módszerek mögött ugyanaz a szellemi tényező érhető tetten. Erről tanúskodik a debreceni Melkó Zoltánné története is, amelyet kérésre vetett papírra.

„A miómámat természetgyógyászat útján akartam gyógyíttatni. A szomszédasszonyom tanácsára agykontrollal próbálkoztam, amit könyvekből (Silva, Domján L.) sajátítottam el. Nagyon akartam a gyógyulást. Szívvel-lélekkel végeztem hát a különböző gyakorlatokat. A laboratóriumi gyakorlatnál Jézust hívtam segítőmnek. Néhány nap után már éreztem a külső vezérlő erőt, ami irányított. Irányította a kezemet, a mozdulataimat, a gondolataimat. Azt éreztem, hogy jól csinálom, és ez örömmel töltött el. Majd kitűztem egy határidőt, amikor újra orvoshoz megyek és

ekkor meg kell gyógyulnom. – Az orvos konstataulta a vizsgálat eredményét: eltűnt a mióma.

Határtalanul örültem. Sikereimen felbuzdulva elhatároztam: a többi betegségemet is meggyógyítom. Például az egyik fülemre nem hallok, a nyaki erek meszesek, van aranyerem, stb. Így esténként bevonultam a szobámba, lefeküdtem és vártam a »gyógyító erőt«.

Ami hamarosan jelentkezett: patt-patt, kopogtató jelzéssel figyelmeztetett, hogy itt van. Majd közeledett a fejemhez egy simogató sugár, és csakhamar körbevette az egész testemet. Én illendően köszöntöttem és hálálkodtam a „szeretetéért”.

Megkezdődtek a gyógyítások. Például különböző testhelyzeteket kellett felyennem. A kezemet különbözőképpen helyezni az egyes testrészeimre. Éreztem a szellemet körülöttem, és hogy én is sugározom. Másnapra tű, kisebb fémtárgyak tapadtak a kezemhez.

Ha megfájdult a torkom és szóvá tettem ezt a »gyógyítómnak«, így neveztem: »kedves Pattikám!« Különös dolgokat éltem át. Egyszer a szobámban hegyvidéki tisztaságú levegőt éreztem, és tanította a jógázást. Majd azt vettem észre, hogy a rossz fülemmel hallom a csörgőóra ketyegését.

Ahogy teltek-múltak a gyógyító éjszakák, egyre többet és többet szorongtam, sőt féltem! Sokat sírtam, és sírva szólongattam az Atyát, Jézust és a Szűzanyát. Rendre csak hajnalok hajnalán aludhattam el. Ekkor már éjjel-nappal a történetek foglalkoztattak. Eljutottam egy olyan pontra, amikor azt mondtam, nem akarom ezt csinálni tovább. Húztam, halasztottam a lefekvést, bármilyen késői időpont ébren talált. Átmentem a másik szobába aludni. Utánam jött. Szépen kértem, hagyjon el, mert nagyon félek, és nincs se éjjelem, se nappalom. Ekkor – másképp nem tudom megfogalmazni, úgy éreztem – kis híján kihúzta belőlem a lelket. Szörnyű volt.

Megéreztem, nagy bajban vagyok.

Szívemből kértem az én mennyei Atyámat: segítsen rajtam! Adja tudtomra, mi történik velem.

Templomba mentem. Megpillantottam a »Könyvtár« feliratot. (Évek óta járok ebbe a templomba, és még soha nem vettem észre.) Bementem. Az első, amiért nyúltam, Gál Péter: »A New Age – keresztény szemmel« c. könyve volt. Kikölcsönöztem.

Pár nappal később megálltam egy könyvsátor előtt, belelapoztam egy könyvbe, címe: Reiki. A benne lévő fotók azokat a gyakorlatokat ábrázol-

ták, amit én végeztem éjszakánként. Megvettem a könyvet. (Addig nem is tudtam, mi a reiki.) A két könyv elolvasása után forgott velem a világ. Azt hittem, meghalok a félelemtől, a szégyentől és a bánattól.

Napokig csak sírtam, imádkoztam, de a gonosz nem tágitott.

Éreztem, muszáj beszélnem róla. Elmondtam a szomszédasszonyomnak, a családomnak, majd egy barát házaspárnak. Azt tanácsolták: beszéljek pappal ezekről a szörnyűségekről. El is mentem a Szent László templomba. A Plébános atya a hallottak után azonnal kocsiba ült velem, s elvitt a Szent István templom plébánosához. Ott együtt imádkoztak a szabadulásomért. Majd életgyónást végeztem, megáldoztam. Sokat imádkoztam az én jó Istenemhez a kegyelemért, hogy ne kerüljek a gonosz karmai közé.

Az én Istenem meghallgatta könyörgésemet. Bátrabb, bizakodóbb lettem. Ritkultak a zaklatások, sőt, el is maradtak. Csak a patt-patt jelzések maradtak – még egy ideig. Szívemből kértem Istent, szabadítson meg ettől is. Megtörtént. Sírva borultam térdre és köszöntem meg a kegyelmet a mennyei Atyámnak.

Azokból a rémségekből, amiket átéltem, csak néhányat tudtam leírni. Mások okulására szeretném elmondani, mennyire megtévesztő a gonosz: képes Jézus képét elém vetíteni. Engedi, hogy sírva imádkozzak. Megejtően kedves, simogató gondolatolvasó. Ugyanakkor erőszakos, durva, követelőző, ha ellenállást tanúsítunk”.<sup>524</sup>

\* \* \*

Ez a beszámoló is mutatja, hogy napjaink újpogánysága, a New Age áramlatába tartozó különböző utaknak és módszereknek milyen démoni rokonsága van.<sup>525</sup> Minderről egyébként kiváló eligazítást ad Gál Péternek már számos kiadást megért, nagy ívű áttekintése.<sup>526</sup> A mű aranyfedezetét jelentő eseteket, illetve az érintettek jelentős részét alkalmam volt személyesen is megismerni. Mindez megerősített abban, hogy az egyház koherens értelmezését adja a szellemi világ jelenségeinek és törvényszerűségeinek.<sup>527</sup> Itt jegyzem meg, hogy Herbert Haag nevezetes, „Búcsú az ördögtől” c. könyvéhez<sup>528</sup> hasonlóan sokan úgy vélik – olyanok, akik feltehetően még

<sup>524</sup> Ezt az általam gyűjtött beszámolót a jóváhagyással közölte: Gál 1996: 390–392.

<sup>525</sup> Ld. még pl. Maharaj–Hunt é.n.

<sup>526</sup> Gál 1996. Több kiadásban is.

<sup>527</sup> Vö. Gál 1996.

<sup>528</sup> Haag 1969. Az itt exponált téma bővebb kifejtései: Haag 1978, 1980.



sohasem láttak démoni eredetű problémákkal küszködőket –, hogy a Szentírásban az angyalok és démonok említése egyszerűen *a kortárs kultúra megnyilvánulása*. A Jézus ördögűzéséről szóló részeket így azzal intézik el, hogy abban a korban egyszerűen ördögi hatásnak vélték bizonyos betegségeket, vagyis e szakaszok pusztán gyógyításokról számolnak be. Még keresztény teológusok között is akadnak, akik szerint a keresztény hit sértetlenül fenn tartható akkor is, ha ezeket csak az embert mozgató szellemi tendenciák megismeréséneként kezeljük. E szemlélet újabb átfogó kritikáját Ute Leimgruber,<sup>529</sup> valamint 2009-ben megvédett doktori disszertációjában Gál Péter fogalmazta meg.<sup>530</sup> Leimgruber munkája alátámasztja Gál korábbi könyve, „A New Age – keresztény szemmel” megállapításait, amelyek meszesemenően összezsengenek a jelen dolgozatban összefoglaltakkal.

Zárásul álljon itt egy beszámoló egy pozitív élményről, Isten megtapasztalásáról is. *Szabó Attila Ferenc* története:

### **Az egykori sámán és a segítő szelleme**

Tizenkilenc évesen léptem kapcsolatba a sámánizmussal. Nyolc éven keresztül végeztem a sámángyakorlatokat. Csörgőm volt, dobom volt. Nem annyira elméleti síkon közeledtem a dolgokhoz, inkább mindent gyakorlatban éltem meg. Tűztáncoltam. Többször vettem részt izzasztókunyhóban is révülésen. Ott arra megy ki a játék, hogy kiszálljunk a testünkől.

Huszonhét éves voltam. Egy délután fogtam a sámánacsörgőmet ott-hon a szobámban, és elhatároztam, hogy valamiért csörgőzöm. Úgy neveztük ezt, hogy sámánrévülés, vagy sámánutazás. Nekem egy farkas volt a segítőszellemem. Annak idején ezért egy farkast rá is tetováltattam a karomra.

Elkezdtem csörgőzni. Úgy nyolc éves sámángyakorlattal a hátam mögött tudtam, hogy minek kéne történnie. Hát nem az történt. Valami más történt, mert azon a délutánon az Úr úgy döntött, hogy elég volt! És találkoztam az élő Istennel.

Ez az élmény gyönyörűbb és mélyebb volt életem minden addigi élményénél. Valóságos, »egy az egyben« találkozás volt. Akkor úgy keltem föl, hogy ömlöttek a könnyeim, bőgtem örömben és döbbenetemben, és csak annyit tudtam mondani: »Köszönöm, Jézus!«

<sup>529</sup> Leimgruber 2004, további irodalommal.

<sup>530</sup> Gál 2017.

Láttam egy alakot, és két kérdést tudtam föltenni neki. Nem láttam az arcát, csak az alakját, mert mögüle jött egy hatalmas nagy fényesség, ami áradt rám. És áradt be a bensőmbé ez a fényesség. Egyre normálisabb állapotban voltam, egyre tudatosabb állapotban. Saját első kérdésem döbbsentett meg a legjobban. Olyan körökben mozogtam, amelyek miatt inkább azt kellett volna kérdezniem, hogy: »Te vagy Buddha?« Vagy: »Te vagy Krisna?« Vagy: »Te vagy az én sámánmesterem?« Meg sem voltam keresztezve. Nem ismertem a tízparancsolatot, és a Bibliát csak huszónyolc éves koromban vettem a kezembe, egy évvel ezután. De Jézus eljött értem. Szóval, első kérdésem, amely engem is meglepett, így szólt: »Te vagy Jézus?« És ő bólintott. A második kérdésem az volt: »Mi van a sámáncsörgővel?« Mert ott volt a jobb kezemben még a sámáncsörgő, és éreztem, hogy valami nem stimmel. A válasz pedig ennyi volt: egy legyintés. Ami a legfenségesebb, a leghatalmasabb, a legszabadabb és legirgalmasabb legyintés volt, amit valaha láttam.

Szeretném, ha mindennap ilyen legyintéssel tudnék végigmenni az életben addig, amíg színről-színre teljesen meg nem láthatom őt! Nagyon-nagy erő volt ebben a legyintésben. Ezek után fölkeltem, sírtam, és azt mondtam, hogy ha ekkora ajándékban volt részem, nekem is kell valamit tennem. És letettem a cigarettát.

Akkor elindultam, s volt egy hét hónapos időszak az életemben, amikor nagyon kemény emberi erőfeszítésekkel küzdöttem az ital ellen. Hét hónap után egyik nap a bátyámnak a lakásában voltam, térdre rogytam és azt mondtam, hogy: »Uram, én nem vagyok szabad az italtól, mert most ugyan nem iszom, de ugyanolyan rabságban vagyok tőle, mert félek az italtól, és ennek nincs semmi értelme.« És akkor az Úr küldött embereket, akik imádkoztak értem. Ennek az imának köszönhetem, hogy az alkoholizmus démonától megszabadultam. Az alkoholizmus egy démoni lény bennünk, tehát aki valóban komoly kapcsolatba kerül az alkohollal, ellenséges szellemet enged be az életébe. Én szabályosan megéltem az ettől való szabadulást, és utána nem volt már sok problémám velem, bár természetesen jobban oda kell figyelnem, mint annak, aki nem volt olyan mélyen benne.

Egy hang azt mondta, hogy menjek ki Csíksomlyóra, én pedig fogtam magam és kimentem. Fogalmam sem volt, hogy miért megyek, hogy voltaképpen mit akarok. Csíksomlyón megkeresztelkedtem. Antal testvér, a csíksomlyói remete lett a kereszttapám. Tíz-tizenkét kicsi árva cigány énekel, és négy vagy öt ferences öreg sírdogált a keresztelőmön. Ezután

négy és fél hónapot kinn voltam még Csíksomlyón, és megbérmálkoztam. Egy karizmatikus közösség megszólított, hogy menjek, és végezzem el velük a Szentlélek-szemináriumot, és én nagy erővel tiltakoztam ez ellen, mert addig a pontig semmilyen közösséghez nem tartoztam, és nagyon büszke voltam arra, hogy én vagyok a nagy »hegyivadász«, a »magányos farkas«. Tiltakoztam mindenféle komolyabb közösség ellen. Amikor a karizmatikus testvérek elkezdtek invitálni, hogy menjek el Szentlélek-szemináriumra, nagyon ellenálltam. Azt mondtam az Úrnak: hogya Te akarod, adj valami jelet, és akkor elmegyek. Két nappal a határidő lejárta előtt teljesen világos jelet adott arról, hogy mennem kell. Elmentem. A bérmálkozásom előtti csütörtökön magnóról hallgattuk Katona atya<sup>531</sup> tanítását, amelyben azt mondta: nagyon ritka esetekben előfordul, hogy a bérmálkozás szentsége és a Szentlélek-szeminárium Szentlélek-áradása egybeesik. Az enyém volt az egyik ilyen ritka eset. Azon az estén betöltött a Szentlélek. Énekelni kezdtem nyelveken. Nagyon szép volt. Ezzel az élménnyel mentem el bérmálkozni, és ugyanilyen erővel megélttem azt is. Így jöttem haza.<sup>532</sup>

## Végezetül

Nem valamilyen delíriumos meséje ez egy hajdani alkoholistának. Az elbeszélés számos apró mozzanata hitelesíti az istenélményt.<sup>533</sup> Ahogy a kiváló protestáns teológus, Gerd Theißen rámutat:

„az olyan látomások, amelyekben a tanítványoknak volt részük húsvét után, nem analógia nélküliek. Különbözőségük nem érv életszerűségükkel szemben. Semmi ok nincs elvitatni a húsvéti jelenések szubjektív hitelességét, vagy patológikus jelenségeknek tartani őket: azt is el kell fogadnunk, hogy ezek idézték elő azokat a változásokat, amelyek az egyház létrejöttéhez vezettek. Azok, akik Krisztus-látomásokat éltek át, gyakran alapjaiban változtatták meg az életüket, és új irányt szabtak maguknak”.<sup>534</sup>

Az újabb kutatások a korábbiakhoz képest sokkal komolyabban veszik a misztikus megtapasztalások személyiség- és véleményformáló ere-

<sup>531</sup> Ld. a 466. jegyzetet.

<sup>532</sup> Az itt közölt szöveg Szabó Attila Ferenc tanúságtételének rövidített változata. Bővebben: <http://hagiosz.net/?q=saman>, <http://hagiosz.net/?q=kiraly>. A megtérése történetét több ízben is hallottam, ezek között voltaképpen csak – a spontán nyelvi megfogalmazásból eredően – stílári különbségek voltak, története magva ez.

<sup>533</sup> Vö. pl. Bertolucci 1993; Kovács 1993; Theißen 2008: 141–144.

<sup>534</sup> Theißen 2008: 145.

jét. Larry W. Hurtado közelmúltban magyarul is megjelent könyve szerint ez lehet a magyarázata annak a mással nem igazán megokolható körülménynek, hogy az első keresztények szigorúan monoteista közösségében Istenként kezdték tisztelni a názáreti Jézust.

„Azt állítom, hogy Jézus tisztelete annyira új és jelentős lépés, és oly korán jelent meg, hogy csak egy, a korai keresztény közösségekben meglévő erős meggyőződés magyarázhatja: a bibliai hagyomány egyetlen Istene azt akarja, hogy Jézust ilyen tisztelettel illessék. A zsidóknak az imádással kapcsolatos ősi aggályai olyan erősek voltak, hogy Jézus tiszteletét nem tarthatjuk véletlen fejlődés vagy a korai keresztények liturgikus kísérletező kedve eredményének. A zsidó-keresztények, akik körében Jézus tisztelete megszületett, pusztán azért léptek erre az útra, mert meg voltak győződve arról, hogy ez Isten akarata. Hogyan juthattak ilyen megdöbbentő felismerésre? Véleményem szerint hatalmas erejű revelatív élményeket kell feltételeznünk követői részéről nem sokkal Jézus kivégzését követően, amelyek megerősítették már meglévő bizonyosságukat, hogy Isten máshoz nem hasonlítható mennyei tiszteletben és dicsőségben részesítette őt. Még jelentősebb volt az az ugyancsak erős tapasztalatokban megnyilvánuló meggyőződés, miszerint Isten akarata, hogy az emberek az Újszövetség írásaiban leírt módon tiszteljék Jézust. Meglepőnek tűnhet, de a bizonyítékok azt mutatják, hogy az Istennek kijáró tiszteletet Jézus először olyan *vallásos zsidók körében* kapta meg, akik a fiatal kereszténység első hívei voltak. Jézust elsősorban azért illették isteni személynek kijáró tisztelettel, mert a keresztények azt vallották, hogy ezáltal engedelmeskednek az egy Isten akarata-nak. Jézus isteni mivolta nem az apoteózis megnyilvánulása volt, hanem egy radikális vallási újítás a pogány eszméket mély ellenszenvvel elutasító közösségekben”.<sup>535</sup>

Ide kívánczik Farkasfalvy Dénes ciszter apát néhány gondolata. A nemzetközi hírű Szentírás-szakértő a „Hit és tapasztalat” című írásában azt hangsúlyozza, hogy majdnem minden Krisztushívőnek vannak olyan élményei, amelyek a *jelenlevő* Krisztusra vonatkoznak. Mint rámutat, itt nem egyszerűen valamilyen „fantáziaképről” van szó, „nem arról, hogy Jézus alakja az evangéliumok alapján mintegy megelevenedik, azaz a képzelet jóvoltából a »regényhősből« valóság lesz. A »most és itt« valóságos Krisztusáról van szó és olyan élményről, amely egyáltalán nem rendkívüli, tehát nem csodás vagy kivételesen »misztikus«, hanem minden keresztény életében megjelenik több-kevesebb tudatossággal. Azt éljük meg, hogy Krisztus most is valóság: egyrészt az örök életben – »odaát« –, másrészt egy olyan jelenléttel, amellyel övéit a földön elkíséri. Ezek az élmé-

<sup>535</sup> Hurtado 2008a: 57–58.

nyek lehetnek a szentségi élet részei – nagyon sokszor például az Eucharisziához kapcsolódnak, – de lehetnek a magános megfontolás, ima, szellemi vagy társas élet részei. Mindenképpen annak a megtapasztalását jelenti, hogy Isten a tőle elrugaszkodó embert határtalanul szereti. Az abszolút szeretet élménye ez, amely a keresztényben nem maradhat határozatlan és bizonytalan, hanem a Krisztus-tényben »ölt testet«, »tematizálódik«: a Krisztus-tény a Krisztus élményben lesz személyes világom részévé. A keresztény ember Krisztus-hite, ha élő, akkor Krisztussal való tényleges kapcsolatot jelent. Azt is mondhatnánk, hogy a hit csak akkor ihlet imádságot, ha elérhető, megszólítható személyes valóságra vonatkozik. A keresztény élet tehát nemcsak az apostolok hithirdető szavának ad hitelt. Nemcsak elfogadja, hogy Krisztus feltámadt és él, hanem az apostolok élményét újra megjeleníti a keresztény létformában».<sup>536</sup>

Farkasfalvy szavai tökéletes összhangban állnak XVI. Benedek pápa első enciklikájának azon megfogalmazásával, amelyben a kimagasló tudású teológus egyházfő nem kevesebbet állít, mint azt, hogy

„a keresztény lét kezdetén nem egy etikai döntés vagy egy nagy eszme áll, hanem a találkozás egy eseménnyel, egy személlyel, aki életünknek új horizontot s ezáltal meghatározott irányt ad».<sup>537</sup>

Szabó Attila Ferenc történetére visszatérve, szükséges még elmondani, hogy a fiatalember a karjára korábban odatetovált farkas képe mellé a megtérése után odavarrattatta még ezt a hat betűt: GUBBIO. *Ezzel az egész ábrázolás szellemi kontextusát megváltoztatta.* Így lett az egykori segítő szelleme képéből a Szent Ferenc történetéből ismert szelíd farkas.<sup>538</sup>

<sup>536</sup> Farkasfalvy 1985: 17–18.

<sup>537</sup> XVI. Benedek 2006: 5.

<sup>538</sup> Ld. Assisi Szent Ferenc 1943: 124–28.



## A KERESZTÉNY TUDOMÁNYOS ÉRTELMEZÉSI KERET LÉTJOGOSULTSÁGA

Vitaindító tanulmányom megírására készülve, majd pedig a hozzászólások továbbgondolása során az összehasonlító vallástudomány és a folklorisztika megszállottság-jelenségével foglalkozó hazai és nemzetközi szakirodalomban számos figyelemre méltó és maradandó értékű megfogalmazás mellett nem kevés torzítást és egyoldalúságot, olykor az adott gondolati rendszeren belül is igazolhatatlan megállapításokat, vagyis jelentős tudományos deficitet találtam. Olvasmányaim nem hogy megingattak, hanem éppen ellenkezőleg: megerősítettek felvetésem – egy keresztény tudományos értelmezési keret létjogosultsága – megalapozottságában. Ráadásul eközben vált világossá számomra – amint ezt a kötet korábbi fejezetében alátámasztva kifejtettem –, hogy tudományosan nem megalapozott az összehasonlító vallástudomány széles körben elfogadott alapelve, s hogy feltétlenül korrekcióra szorul a megszállottsággal kapcsolatban a szakirodalom néhány közkeletű megfogalmazása.

Ha az ember valamely téren hátrányból indul, az olykor még az előnyére is válhat. Az egyetemi éveim alatt a néprajzi tanulmányaim során nem szerepelt a tantervünkben összehasonlító vallástudományi vagy vallásetnológiai kurzus. E tudományterületekkel csak jóval később kezdtem megismerkedni, azután, hogy sorozatosan exorcizmusok szemtanúja lettem. E diszciplínákkal tehát úgy találkoztam, hogy más területen már érett kutatóvá váltam, s így ha nem találtam eléggé megalapozottnak, meg mertem kérdőjelezni olyan nézeteket, alapelveket, amelyeket módszertani és háttér-ismeretbeli felvértezetség híján egyetemistaként még jómagam is talán minden további nélkül elfogadtam volna. „Lehet-e?” – 2013-ban a vitaindító tanulmányom címében még csupán ilyen óvatosan vettem fel egy keresztény tudományos értelmezési keret lehetőségét. Néhány esztendő múltán, immár határozottan állítom ezt, s a jelen kötet már önmagában is bizonyítja, **van** keresztény tudományos paradigma.<sup>539</sup>

Miután egyes pácienseiknél olyan jelenségeket észleltek, amelyek nem illeszkedtek semmilyen pszichiátriai kórképbe, annál inkább az egyház által

<sup>539</sup> A vitaindító tanulmányom folytatásaként megfogalmazott, 2014. májusában Veszprém-ben a 10. *Vallásos kultúra és életmód a Kárpát-medencében* című konferencián elhangzott előadásom szerkesztett szövege 2017. augusztusában jelent meg (Szulovszky 2017a). E szemlélet jegyében készültek további dolgozataim: Szulovszky 2017b, 2018.

már rég leírt démoni manifesztációk sorába, becsületes orvosként a bergamói Simone Morabito, illetve a New York-i Richard E. Gallagher nem tehetett mást, mint hogy az uralkodó materialista korszellemmel dacolva tárgyilagosan leírta, aminek a szemtanúja volt. Hasonlóképpen jómagam is kötelességemnek tartottam az általam látottakból levonni a tudomány számára a szükséges és tanulságos következtetéseket.

Arra jutottam, hogy nem lehet tudományosan megalapozott érvekkel megkérdőjelezni egy keresztény világkép alapján álló tudomány művelésének a létjogosultságát. Ez nem új módszertant jelent, „csupán” abban mutatkozik különbség, hogy a világnézetileg kritikus értelmezési pontoknál nem zárja ki a keresztény világkép szerinti magyarázat lehetőségét, s indokolt esetben kész felvállalni az adott jelenség ilyenén interpretációját.<sup>540</sup> Változatlanul úgy vélem, „a tudományos gondolkodás eszköztárának közös öröksége miatt” a szellemi világ néprajzának a „keresztény paradigmája nem jelenti a nem-keresztény tudományos megközelítés eredményeinek a totális tagadását, legfeljebb egyes megállapításainak vitatását. Következtetések halmazai között jelentős mértékű az átfedés. A keresztény kiindulópont olyan előfeltevést, illetve olyan további ismereteket jelent, amely azonban tovább tágitja az értelmezési horizontot, gazdagítja a lehetséges konklúziók körét”.<sup>541</sup>

Az általam szorgalmazott keresztény paradigma létjogosultságának az elfogadását jelentősen nehezíti az a körülmény, hogy ez együtt járna egy hatalmi pozíció,<sup>542</sup> egy értelmezési monopólium feladásával.<sup>543</sup> A középkori

<sup>540</sup> Kiinduló témánknál maradván, a keresztény paradigma minden reménybeli művelőjét fontosnak tartom arra figyelmeztetni, mint amire az egyház évszázadok óta nyomatékosan felhívja az exorcista figyelmét: „ne higgye el túl könnyen, hogy valakit megszállt a gonosz lélek; e célból ismerje jól azokat a tüneteket, amelyek megkülönböztetik a megszállottat azoktól, akiket valamilyen, főleg pszichikai betegség sújt”. Amorth 2009: 189.

<sup>541</sup> Szulovszky 2014a: 164.

<sup>542</sup> Ld. Geertz 1994. – A használt fogalmaknak, illetve az ezekhez kapcsolódó elméleteknek a megszülető történeti munkákra gyakorolt hatásáról: Fulbrook 2002: 74–97.

<sup>543</sup> Alighanem emiatt ódzkodik Klaniczay Gábor megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy az általa képviselt – a jelek szerint „reduktív ateista” – világképen kívül más világkép szerint is lehetséges tudományos magyarázat. Holott például annak a véleménynek a képviselete, amely az ördögi megszállottság valóságos létét kizártnak tartja, egyszerű világnézeti döntés, amely tudományosan alátámaszthatatlan. Ahogy természetesen ennek az ellenkezője is, amely lehetséges opciónak tartja a démoni jelenlétet. Az utóbbi azonban nem jelenti azt, hogy ennek a képviselete nem lehet racionálisan, következetesen és tudományosan végiggondolt álláspont. 2013. október 10-ig Klaniczay még minden további nélkül ringathatta magát abban az illúzióban, hogy csupán egyedül az általa is képviselt ál-



elvet – cuius regio, eius religio<sup>544</sup> – parafrázálva elmondható: *cuius potestas, eius interpretatio* (akié a hatalom, azé az értelmezés), sőt fordítva is érvényes: *cuius interpretatio, eius potestas* (akié az értelmezés, azé a hatalom).

Könyvem szövegében néhány helyen már utaltam rá, de indokolt itt is nyomtatékosan hangsúlyozni: ***e tudományos paradigma, a keresztény értelmezési keret nem pusztán csak a folklórra, illetve az összehasonlító vallástudományra érvényes, hanem más diszciplínákra is vonatkozik, ahol lényeges az, hogy milyen világkép, illetve emberkép jut érvényre.*** Noha vannak a magukat kereszténynek valló orvosok, pszichiáterek között is olyanok, akik azt hangoztatják, hogy nincs olyan, hogy „keresztény medicina” vagy „keresztény pszichiátria”, immáron bátran felvállalhatják azt, ha a keresztény világkép értelmezési keretét alkalmazzák, vagyis ha az uralkodó reduktív ateista szemlélettől eltérően a pácienseikre nem pusztán biológiai lényként tekintenek.

„*Navigare necesse est, vivere non est necesse*”, vagyis „hajózni szükséges, élni nem” – Plutarkhosz beszámolója szerint a Róma élelmiszerellátásának megszervezésével megbízott Pompeius (Kr. e. 106–Kr. e. 48.) e szavakkal – valamint példamutatásával – szerelte le a hajóskapitányok ellenkezését, akik a heves szélvihar miatt nem akartak tengerre szállni.

---

láspon – amely a démoni megszállottság reális lehetőségét tagadja – rendelkezik a pszichiátria tudománya részéről megerősítéssel. A vitaülésen azonban ismertettem Simone Morabito könyvét, illetve Richard E. Gallagher 2008-ban publikált cikkét, amelyek a pszichiátria tudománya részéről elismerik a démoni megszállottság realitását, s beszámoltam arról is, hogy a *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders* legújabb, 2013-as kiadása már a nem-patologikus megszállottságot is számon tartja. A később papírra vetett hozzászólásában azonban – amelynek megformálása során egyébként több helyen is figyelembe vette a vitában elhangzottakat, s finomított a szóbeli nyersességen – nemcsak hogy nem reflektált ezekre az argumentumaimra, hanem cikkében továbbra úgy tett, mintha kizárólag csak a reduktív ateista nézet lenne az egyedüli tudományos interpretációja a szóban forgó jelenségnek (vö. Klaniczay 2014: 193). Idézek a Magyar Tudományos Akadémia Tudományetikai Kódexéből (4.2.): a tudományos eredmények közlése során „*nem engedhető meg az adatok önkényes szelektálása, nem szabad elhallgatni a következtetésekkel összhangban nem álló eredményeket*”. Talán nem árt tudatosítani: sem az akadémiai törvény (1994. évi XL. tc.), sem pedig az érvényes akadémiai szabályozások nem preferálnak és nem zárnak ki semmilyen világnézetet a tudomány művelése terén. Aki mégis erre törekszik, az *önbatalmian, hivatalos akadémiai felhatalmazás nélkül* cselekszik, még akkor is, ha az akadémiai berkeken belül egy erős ideológiai lobbicsoport esetleg támogatja is ebben.

<sup>544</sup> „Akié a föld, azé a vallás”. Az 1555-ös augsburgi birodalmi gyűlésen elfogadott elv alapján minden fejedelemségben és tartományban az a vallás az elfogadott, amelyet az adott terület ura vall.

A tudomány egyik alapvető vonása a korrekció-képesség. Amint megszűnik korrekcióképessége, megszűnik tudomány mivolta is. Az általam megfogalmazott megközelítés közvetlen következménye, hogy ***a reduktív ateista világkép talaján álló kutatóknak fel kell adniuk az eddigi értelmezési monopóliumukat***. Továbbá, akár tetszik, akár nem, kénytelenek bizonytságot tenni önreflexióképességükről, hogy mennyire készek egyes beidegződött fogalmaikat revideálni, és hozzászokni más világkép(ek) alternatív értelmezéseihez, vagyis képesek-e egyetértően kimondani: „corrigare necesse est...”? Ezt nyilvánvalóan nem könnyű megtenni, mivel az eddigi egyeduralkodó nézőpont helyett ***a párhuzamos értelmezési kánonok tudomásul vételével jár***. Ennek tagadása viszont olyan abszurd és védhetetlen álláspont lenne, mint amellet kardoskodni, hogy a filozófia terén kizárólag csak a materialista megközelítés számít tudományosnak, és az ugyanazon analitikus fogalmi és módszertani eszköztárral élő, ám tőle eltérő a priori kiindulópontból induló keresztény bölcsélet már nem tekinthető annak.

A vallás fenomenológiájáról írt klasszikus könyve végén ezt írja *Gerardus van der Leeuw*:

„A vallásfenomenológia minden más tudománnyal szemben dinamikus. Mihelyt megszűnik mozogni, megszűnik tevékenykedni is. Végtelen korrekciós igénye legbenső lényegéhez tartozik”.<sup>545</sup>

Most már pusztán csak az a kérdés, a vallásfenomenológiával, összehasonlító vallástudománnyal – illetve tágabban: az „emberi jelenséggel” – foglalkozó kutatókban is megvan-e ez a belső igény a korrekcióra?

<sup>545</sup> Leeuw 2001: 603. – A mű francia nyelvű kiadásában: „Plus que toute autre science, la phénoménologie de la religion est dynamique. Aussitôt qu’elle cesse de se mouvoir, elle cesse de travailler. Son perpétuel besoin de corrections appartient à son essence la plus intime.” Leeuw 1948: 679.

## Függelék

### **HÖRCSIK EDIT: SZAVAINK SÚLYA**

#### HOZZÁSZÓLÁS SZULOVSKY JÁNOS TANULMÁNYÁHOZ

A szellemi néprajz keresztény tudományos megközelítését nem csak lehetségesnek, hanem szükségesnek is tartom.<sup>1</sup> A keresztény tudósok között vannak olyan gondolkodók, akik képesek a spirituális és tudományos horizontot ismerni és szintézisben kezelni. Ha kimarad a tudományos gondolkodás alapszemléletéből a tudományetika és az emberközponútú értékrend, akkor beláthatatlan következményekkel kell számolni. Ez nem csak a bioetikára, környezetvédelemre, stb. vonatkozik, hanem a szellemi néprajzra is és minden tudományágra.

Az a fogalmi tisztázás, amely kapcsán Szulovszky János és Pócs Éva között a vita kialakult, nem csupán egy szűk körű tudós társaság véleményeinek alakítását, hanem a tudományos munka fejlődésének igényét is jelzi. A tudományetikai, interdiszciplináris hatásain túl, számításba kell venni azt is, hogy a vita majdani konklúziója végső soron pozitív vagy negatív hatással lehet a tudomány eredményeire (pl. orvosok pácienseként vagy néprajzkutatók adatközlőjeként, illetve publikációik olvasójaként) a saját bőrén megtapasztaló *népre* is.

#### **A tudomány az ember szemszögéből**

Napjaink egyre differenciáltabb tudományos és humanisztikus kérdéseinek megválaszolásához szükséges a széles körű, etikailag felelősségteljes, szimbólumokat, kulturális és szaktudományos paradigmákat értékelő, szintetizáló, szinoptikus látásmód. Nem kerülhetők meg az emberiség jövőjére, értékrendjére vonatkozó filozófiai, spirituális és morális kihívások sem, melyek felette állnak, vagy legalábbis felette kellene állniuk a mindenkori politikai, gazdasági, stb. aktuális érdekeknek.

Jómagam megkérdőjelezem az emberrel kapcsolatos tudományos gondolkodásnak a *kizárólagos objektivitás*ra törekvését. Véleményem szerint a racionalitást és objektivitást fogalmilag összemosó „tudományos igényesség” felülvizsgálata nagyon is időszerű.<sup>2</sup> Az ember – és minden kulturális, történe-

<sup>1</sup> Pszichiáter, gyermekpszichiáter, katolikus hitoktató és pasztorális tanácsadó (lelkigondozó) vagyok.

<sup>2</sup> Ld. Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Budapest: Szent István Társulat, 1994.

ti, pszichológiai jelenség, ami emberi, emberrel kapcsolatos – nem érthető meg csupán az empirikus leírás, fenomenológiai tipizálás, vagy más, racionálisan szerkesztett tudományos konstrukció segítségével. Az ember olyan misztérium, aki csak teljes *egységében, egészként tudomásul véve és teljes emberségét* (beleértve személyességét, egyediségét, méltóságát és szabadságát, vagyis Istentől teremtett emberi mivoltát) *elfogadva* érthető meg, bizonyos határokig. Azon túl: marad a *misztérium*, amit tisztelettel, alázattal tudomásul vehetünk.

Az ember személyisége nehezen definiálható, sok szempontú megközelítésekkel is fogalmilag csupán körülírható jelenség. De mindenki érti és tudja, hogy mit értünk személyiség alatt. Ha önkényesen kiemelünk egy-egy tulajdonságot a személyiség komplexitásából, pl. racionalitást, élménymódot, hangulatot vagy viselkedést, és erre alapozzuk tudományunkat, csak akkor tudunk érvényes megállapításokra jutni, ha ennek a kiemelésnek az ideiglenes szerepével és módjával mindig tisztában vagyunk. Ha pl. a pavlovi reflexelméletet vagy a behaviourista szemléletet aránytalanul túlbecsülnénk a pszichoterápiában, annak nyilvánvalóan a betegek látnák a kárát. Bármilyen résztemában lehetek specialista – de a beteget mindig úgy kell fogadnom, mint egész embert: teljes személyiségként, szabadságának és méltóságának birtokosaként, és speciális szaktudásomat csak a betegség, kóros jelenség adta indikáció alapján, meghatározott feltételek, szakmai szabályok megléte esetén alkalmazhatom. Azt feltételezem, hogy ez a közelítésmód a folkloristára, etnográfusra, etnológusra, szociológusra, történelemszre is jellemző.

Az emberi lélek megértésére való törekvés egyidős az emberiséggel. Nem véletlen, hogy az írásbeliség megjelenésekor már komplex „önismerettel” – teológiai és filozófiai rendszeres tudással – és nem egyedi, egyéni, hanem *közösségi tudással* rendelkeztek a különféle népcsoportok. Az emberi lélek, „psziché”-re redukálva csak mintegy másfél évszázaddal ezelőtt került az újkori felvilágosodás, a racionalizálás törekvésével fellépő tudományos kutatás fókuszába.<sup>3</sup> Ekkor kezdődött a léleknek a testhez és az egyedi biográfiához kötött szisztematikus megfigyelése. A megfigyelt jelenségek értelmezése<sup>4</sup> az illető kutató egyénisége, vérmérséklete, kulturáltsága, értékrendje szerint kerültek következetes rendbe, amit hipotéziseknek, iskoláknak, -izmusoknak

<sup>3</sup> Tringer László: *A pszichiátria tankönyve*. 3. kiadás. Budapest: Semmelweis Kiadó, 2005. 53–54.; Füredi János–Németh Attila–Tariska Péter (szerk.): *A pszichiátria magyar kézikönyve*. 2. bővített, átdolgozott kiadás. Budapest: Medicina, 2001. 38.

<sup>4</sup> V.ö. Freud, Jung, Adler, M. Mead, Ferenczi, Rómer, Szondi és az egész pszichoanalitikus iskola fejlődésének állomásait, összefüggéseit.

kezdték nevezni. Ezt a tudomány elfogadta tudományos módszertannak, mert másképp nem lehet az emberi jelenségeket megfigyelni, kutatni, mint saját személyiségünk individuális szűrőjén keresztül. Más kérdés, hogy a hipotéziseken folyó vita milyen heves érzelmi-indulati háttérrel, olykor a betegség kategóriáját érintő szenvedélyességgel folyt – ez vitte előre a tudományok fejlődését. Ezt a gondolatot itt és most csupán két apró epizóddal világítanám meg, melyekkel csak jelezni szeretném a lélek aktuális kutatásának két szélső pontját.

Az emberi lélek születéséről nagyszerűen, tömören foglalja össze az eddigi elméleteket a közelmúltban megjelent tanulmányában Halász Anna, majd ismerteti az újabb tényekre alapozott megfigyeléseket, melyek nyomán rájöttek, hogy a csecsemők sokkal okosabbak, mint eddig gondoltuk.<sup>5</sup> „Veleszületetten megkülönböztetik a színeket, az eltérő mintázatokat (...) nem csak egyes ingereket, hanem ingeregységeket, előnyben részesítik a kontrasztgazdag formákat, az emberi arcot. Az ingerek iránti igény<sup>6</sup> tehát meglepően nagy észlelési kapacitással jár.” „Ez azt jelenti, hogy velünk született képesség a minden perceptióban fellelhető *közös sajátosság felismerése*”. Vagyis: „a fejlődés nem az egyeditől halad az általános felé, hanem a tárgyalandóság (konstancia) észlelésével indul.” Ezt kiegészíti még az a felismerés, hogy a csecsemő „élvezi saját hatékonyságát”, „a hatékonyság öröme pedig azért vált jelentőssé, mert így bizonyítást nyert, hogy a csecsemő aktívan lép be a kapcsolatba.” „A korai kapcsolati világ felfedezése tehát a szubjektum jelentőségének felfedezéséhez vezetett el bennünket. Úgy tűnik, gondolkodásunk általános jellemzője a szubjektív jelleg, mivel a velünk megéltet szándékok és vélekedések mentén rendezzük el. De ugyancsak igaz az is, hogy gondolkodásunk objektivitásra törekszik, mivel gondolkodásunkat oksági viszonyok keresése jellemzi. Kezdjük azonban azt is felismerni, hogy a kapcsolat gondolkodásunk lényegi eleme, mivel nem vagyunk képesek vélekedésünket egy másik elme közreműködése nélkül kialakítani, még akkor sem, ha azt éppen egyedülletünk során tesszük.” „Az ember kijelentéseinek objektivitása erősen megkérdőjelezhető.” Ez a nézet Freud korában óriási felzúdulást keltett volna, mivel a 19. század végén erősen hittek az objektív látásmód egyedüli igazságában. „Az emberi szubjektivitás hangsúlyozása azonban utat nyitott annak, hogy a lélek működését ne lehessen többé a tudat működésére redukálni”.

<sup>5</sup> Halász Anna: Az ember lelki születése. *Pannonhalmi Szemle*, 2005. XIII. 4. sz. 48–53.

<sup>6</sup> Ti. az újszülöttek „ingeréhsége”.

A másik véglet: 2009-ben kötelező szakmai továbbképzésen vettem részt, ahol legalább száz, igen komoly és mélyenszántó tudományos előadást hallgattunk végig, kb. ötszázan. A legutolsó előadás után egy főszervező összefoglalta a képzést a következő szavakkal: „Kedves kollegák, önök a tanúk rá, hogy mi, pszichiáterek miszlikre szedtük az agyat, minden sejtjét átkutattuk – de megállapíthatjuk, hogy a lelket nem találtuk benne.” Ez mindenkit arra ösztönöz, hogy a lelket másképpen kell észrevennünk, nem a tudományos kutatás módszereivel.

Az emberlétről átadott tanításaikkal Jean Vanier<sup>7</sup> és Henri Nouwen<sup>8</sup> könyvei különösen figyelmet érdemlők. Nagyon mélyen, a megingathatatlan alapoknál fogják meg az emberi természetet, melyet egy mondattal úgy lehet kijelenteni, hogy az ember szeretetre teremtett lény. Csak a szeretet aspektusából válik megérthetővé. A szeretet fogalma száműzve volt/van a tudományból, ma is kívül reked a lélektan, valláslélektan berkein,<sup>9</sup> de a filozófusok foglalkoznak vele.

Megengedhető-e a szellemi néprajzon belül az ember hitét és hiedelmeit összemosni? Még ha a tudományos kategorizálás kényszerképzeete miatt történik is? Valóban csak az „objektivitás” felel meg a tudományosság kritériumának? A fogalomzavar és a fogalmi ismeretek hiánya, a fogalmak jelentésének önkényes megváltoztatása akkor sem érdem, ha tudományosságra, vallásfenomenológiára vagy bármilyen rendszertanra hivatkozva tesszük.

A nyelvészet kutatói számos, figyelemre méltó megállapítást tettek a beszélt nyelvek és népek mentalitásának összefüggéseiről. Például a Whorf hipotézissel kapcsolatban a szavak és jelentésárnyalataik világképet befolyásoló, világképet tükröző vagy alakító hatásáról kezdtek vitát. Végül azt a konklúziót szűrték le, hogy „a nyelvi különbségek valóban befolyásolhatják a kognitív és kulturális fejlődést is”<sup>10</sup> – de a „túlságosan szó szerinti fordítás – különösen a metaforikus nyelveknél – nagyon veszélyes”, megváltoztatja a mondanivaló értelmét. Végül is „minden kifejezhető minden nyelven” – ha a beszélő hajlandó átvenni a másik nyelvének rendszerét, vagyis gondolatait, hangsúlyát, metakommunikációját, stb. ahhoz igazítja, amit ki akar fejezni.

A hiedelmeket az emberek kreálják a hit ismereteinek hiányában, annak pótlására. A babonákat saját érdekeik, egészségük, személyes gazdagságuk

<sup>7</sup> Vanier, Jean: Hazatérésünk. Fedezzük fel azt, ami közös mindnyájunkban. Budapest: Vigilia Kiadó, 1999.

<sup>8</sup> Nouwen, Henri J. M.: *Adam. Isten Szeretettje*. Budapest: Ursus Libris, 2005.

<sup>9</sup> Vergote, Antoine: *Valláslélektan*. Budapest: Híd Alapítvány, 2001.

<sup>10</sup> Vergote i.m. 196.

megóvása érdekében használják. Amikor egy tudós az emberek által kreált gondolati, ismeretelméleti konstrukciókat nem különbözteti meg a világ-vallások évezredekén át érvényes tanításaival, kinyilatkoztatásaival szemben, akkor az történik, ami egy halmaz rész–egész relációinak felcseréléséből adódik: elvész a lényeg, a mondatból kimarad az állítmány, hamis következtetésekhez jutunk. A szellemi néprajznak nem ez a célja.

De van-e igazán e diszciplína művelésén túlmutató célja? Van hivatása? Mit akar elérni a köztudatban? Sodródik a kultúrával, amely annyira igyekszik korszerű lenni, hogy nem tesz különbséget a szép, a jó, az igaz, az emberi, az emberhez méltó esztétikai fogalmai alapján, hiszen ezek most „idejétmúltak”. De ki parancsol nekünk, ha nem a lelkiismeretünk: hogyan tegyünk különbséget az idejétmúlt és az örök értékek között?

Négy évvel ezelőtt egy rákos beteggel beszélgettem egy onkológiai osztályon a halálról. Azt mondta, ő nem fél a haláltól. Kíváncsian néztem rá, meg is magyarázta: „Igen, én nyugodtan halok meg. Mindig megtettem, amit meg kellett. Teljesítettem a hivatásomat.” Továbbra is kíváncsian figyeltem, s ő folytatta: „Az volt a teljesítményem, hogy ember maradtam. Sosem voltam szerencsés, nincs semmi sikerem, sok szenvedésen mentem át, de megőriztem az emberségemet. Ezt elmondhatja mindenkinek: az emberi élet tétje az emberség megőrzése.”

Hol kezdődik az emberség?

Egy verbita missziós pap<sup>11</sup> néhány évvel ezelőtt Magyarországra érkezve rácsodálkozott a személyi igazolvány kitöltéséhez szükséges adatlap kérdéseire, és azt mondta: „Nálunk, Indonéziában és Távols-Keleten, Ázsia és más földrészek országaiban a név után a vallási hovatartozást kérdezik, nem a születési dátumot vagy az anyja nevét... Az embert a hite határozza meg, nem a lakcíme.” (Régen, a 18-19. században, a személyi adatok így szerepeltek nálunk is, az orvosi kórlapokon is.) Ez a pap olyan helyen szolgált, ahol a nagy világvallásokon kívül számos helyi, törzsi vallás és a kőkorszakig visszavezethető hagyomány és hiedelemrendszer élt egymás közelségében. Beszámolóiból kiderült, hogy az embert, a személyt mint vallásos, hívő embert egységesen tisztelik minden hit képviselői, még akkor is, ha a gazdasági, politikai és egyéb viszályok rivalizálásra, harcra kényszerítik is őket.

<sup>11</sup> Mészáros Ferenc SVD, a Societas Verbi Divini, vagyis az Isteni Ige Társasága tagja. A missziós papoknak ezt a társaságát 1875-ben Steyllben (Hollandiában) alapította Arnold Janssen holland katolikus pap. Ma 50 országban, kb. 70 tartományban folytatnak missziós tevékenységet.

## A szellemi néprajz és a pszichiátria kapcsolata

A néprajz a pszichiáter számára nem elvont, kezelhetetlen elméleteket, hanem kézzel fogható, gyakorlati ismereteket és inspiráló gondolatokat adó tudomány. Példának említem, hogy amikor pályakezdőként beléptem a munkahelyemre, a „zárt osztályra”, az első vizsgálandó betegem egy paranoid schizophreniában szenvedő 28 éves nő volt. Az ő téveszméit, hallucinációit, befolyásoltatásos érzéseit a boszorkányoktól való félelem és a boszorkányszombatok rítusaitól való hallucinációs élményként fellépő rettegés töltötte ki. Tehát már az első páciensnél abba a helyzetbe kerültem, hogy a betegség tüneteket meg kellett különböztetni a beteg élethelyzetében és környezetében adott, szokásban lévő, elfogadott folklorisztikai ismeretektől s az ezekhez való kóros viszonyulásból lehetett a kórlélektani működéseket kihámozni. Másik alkalommal, vasárnapi ügyeletben konzíliumba hívtak. A belosztályon egy asszony úgymond „fel akarta gyújtani a kórtermet”. A helyszínre érkezve kövérkés, remegő falusi asszonyt találtam a takarója alá bújva. Kikérdezve a történekről, bevallotta, hogy „epeműtét előtti kivizsgálás miatt van kórházban. A látogatói nagyon finom töltött káposztát hoztak neki, amit ő egyszerre megevett (5 gombócot). „Nem lett volna szabad, a doktor haragudni fog érte.” Nem mert szólni a nővérkének, saját magát akarta gyógyítani a puffadásos panaszai miatt, az otthonában megszokott módon: egy almába gyufaszálat szúrt, azt meggyújtotta, hasára tette, majd egy nagyobb bögrével lefedte. A nővér megérezte az égő gyufa szagát, a szeme elé kerülő jelenetben nem ismerte fel a csuporvetést<sup>12</sup>, és az ottani ügyeletes orvos sem hallott erről az elterjedt népi gyógyászati módszerről. Néprajzi ismeretek hiányában ezt az asszonyt a gyújtogatás vádjával illettük volna, és sok időbe került volna a félreértés tisztázása.

Számos alkalommal van szükség néprajzi ismeretekre a pszichiátriai osztályokon, rendelőkben, s ezeket mindig a pszichopatológiai következményeik oldaláról látjuk. Nyolc évvel ezelőtt egy 40 év körüli elhízott férfit nagyon nyugtalan, zaklatott állapotban, nagyzásos téveszeszmékkel, összefüggéstelennek tűnő badar ötletek tömkelegével hoztak a mentők az egyik pszichiátriai osztályra. Korábban már több alkalommal kezelték felhangolt állapota, mániás betegsége miatt, amiből a szokásos gyógyszeres kezeléssel 3-4 hét alatt rendbe szokott jönni. Ez alkalommal három hónap után is lekötözve, legyógyszerelve találkoztam vele az ügyeletben, tünetei minden

---

<sup>12</sup> Az észak-magyarországi falvakban, a Hegyközben így nevezték a máshol köpölyözés néven ismert gyógymódot.



orvosi kezeléssel dacoltak. Az esti órákban ott álltam a lekötözött, alvó beteg ágya mellett és magamban imádkoztam a gyógyulásáért, majd nesztelenül ki akartam osonni a kórteremből. A beteg megszólalt: „Ne menjen el doktornő. Tudom, hogy imádkozik. Ez olyan jó nekem. Az Üdvözlégyet mondja. Ezt mondja még” – és sírt. Majd amikor abbahagytam az imát, a beteg elmondta: „Én nem vagyok elmebeteg. Németországban dolgoztam, a kollegákkal hülyéskedtünk, és részt vettem egy woodoo beavatáson. Azt se tudom, mi volt, vagy miről szólt. De azóta bolondultam meg. Nem lett volna szabad engednem azt a dolgot, hiszen én keresztény vagyok” – és sokáig sírt. Pár szót beszéltem neki Istenről, hogy most is szereti őt és ő is imádkozhat, meg arról, hogy a lelke mélyén mindig szabadon dönthet. Egy hét múlva újra találkoztam vele, sétált a folyosón, semmi gyógyszert nem kapott. Hamarosan elengedték a kórházból

Jóllehet a boszorkányhitet több helyen idejétmúlt, elavult képzetnek tartják, a mindennapi életben ez koránt sincs így.<sup>13</sup> Meggyőződhettem róla hitoktatóként is. Amikor 2008-ban az elsőáldozás megbeszélése céljából a szülőket össze akartam hívni, egy anyuka visszaüzent a gyermekkel: „nem ér rá, mert boszorkány találkozóra megy abban az időpontban”. Vagy: néhány nappal ezelőtt beültem egy taxiba és felfigyeltem egy régiesnek látszó rózsafüzérre. Rákérdezve, a taxis sejtelmes mosollyal felelte: „ez egy különleges rózsafüzér: a jó-boszorkány megszentelte (ráolvasott), hogy szerencsés legyen az utasokkal”.

Bustamante professzor, a Havannai Egyetem hajdani vezető pszichiátere – aki afrokubán folklorisztikai hagyományokkal is foglalkozott – gyakran hívta fel tanítványai figyelmét arra, hogy „a szellemi néprajz jelenségei bizonyos feltűnő stabilitást mutatnak a tárgyi népi kultúrához képest”.<sup>14</sup> Ezt a jelenséget objektív, logikai, történelmi aspektusból igen nehéz lenne értelmezni. De a transzcendentális differencia<sup>15</sup> fogalmának beépítésével

<sup>13</sup> Vö. Bíró Friderika–Für Lajos: *Búcsú a parasztságtól*. 2. kötet, Budapest: Kairosz, 2013. 267–270.

<sup>14</sup> Bustamante, Jose Angel: Influencia de algunos factores culturales afrocubanos en nuestros cuadros psiquiátricos. *Etnología y Folklore*. (La Habana) 1969. Num. 7. 75–84.

<sup>15</sup> „A transzcendentális differencia az alanyiség és tárgyiség különbözősége: egyik oldalon található az empirikus-objektív tapasztalatvilág valamennyi adottsága, a másik oldalon a tárgyi világot elhatároló és lehetővé tevő, a tárgy által feltételezett alany, amit Kant transzcendentális énnnek nevez. Ez ugyanúgy nem tapasztalható az empirikus-tárgyi világon belül, mint ahogyan nem található a szem a látótérben, hanem csak a határán.” Nyíri i.m. 25–28.

bárki elfogadhatja a teológiai tanítást: a személyes gonosz létezését a világban, aki János evangéliuma szerint „kezdettől fogva gyilkos [...] és a hazugság atyja”. (Jn 8,44)

Gyakran előfordul, hogy jóslás igénybevétele után hallucinációs, üldöztetési téveseszmékkel kerülnek felvételre a betegek. Így például az az 52 éves roma asszony, akinek 3000 Ft-ért azt mondta a jósnő, hogy a férje megcsalja. Ez otthon nem igazolódott be, de az asszony azt követően vissza-visszatérően hallotta a jósnő hangját, aki férjét hűtlenséggel vádolta.

A mai kuruzslók, varázslók a kor divatjának megfelelően természetgyógyásként mutatkoznak be, ráolvasásaikkal komoly pszichotikus állapotot is elő tudnak idézni. Egy 42 éves nőt lekötözve hoztak a mentősök, ügyeleti időben. Egyfolytában ordított, fetrengett, papot és szenteltvizet követelt. Szenteltvíz volt nálam, rögvest locsoltam rá, ettől nyugodtabb lett, a papot megígértük, hogy ide hívjuk. Pár perc alatt teljesen megnyugodott, majd elmondta, hogy „a közelmúltban egy szakállas férfi ráolvasott (valahol a Dunántúlon), és most hirtelen megszállták az ördögök, parancsaikra az egész lakást összerombolta, a függönyöket letépte és a gyermeke kezét is az égő gyertyalángba tartotta.” Mindezt a férje felháborodással vette észre és azonnal behozatta a kórházba mentővel, mivel a beteg képtelen volt tombolását akaratlagosan leállítani. Vizsgálat közben is hallotta a szobában hemzseggő ördögök sivalkodó hangját, és nagy félelemérzést élt át. A szenteltvízzel meghintés és az ima után úgy érezte, kimentek a testéből az ördögök, visszanyerte önálló, saját gondolkodását, de a közvetlen környezetében még jó ideig észlelte az érte küzdő félelmetes lényeket. A pszichiátriáról pár hét után rendezett testi-lelki állapotban került ki. Három év múlva spontán felkeresett a férjével együtt, és beszámoltak a teljes, spirituális gyógyulásról is, mely hitének rendezése, életgyónás és az állapotbeli kötelességek teljesítése mellett a szentségekkel való rendszeres (az Egyház által szabályozott) kapcsolat révén alakult ki.

Egy rákos fiatalasszony, akinek daganatát kellő időben szakszerűen kioperálták testéből, nem tudta elfogadni az orvosok és a pszichoterapeuta megnyugtató kijelentéseit. Annyira megijedt „a halála közelségétől”, hogy a sikeres műtét után is kapkodott fűhöz-fához. Jógikhoz, különleges képességű gurukhoz is bejelentkezett, „gyógyító tanfolyamokra”, „relaxálásokra” járt. Egy ilyen jellegű „nyári tábor” utolsó éjszakáján, teliholdkor, társai felemelték és felajánlották „az éjszakai fénynek”. Másnap kitört rajta a téboly (amit szakmailag „akut disszociatív tünetekkel járó pszichózisnak” vélelmeztünk), összefüggéstelenül, környezete számára érthetetlenül

ordítózott, vallásosnak tűnő mondattöredékeket hallottak tőle, holott – bár megkeresztelték – „hitét sosem gyakorolta”. Már két napja gyógyszerelt állapotban volt, amikor a zárt osztályon találkoztam vele. Beszélgetni kezdtünk. Elmondta a történetét, amire én megjegyeztem, hogy mivel ő meg van keresztelve, nem kellett volna más, ismeretlen erőktől gyógyító segítséget kérnie, elég, ha Istenben bízik. Erre furcsán megmeredt, egy-két percig szótlánul nézett maga elé, majd teljesen normálissá, egészségessé vált. Azóta eltelt néhány hónap, a családtagok jelzései szerint teljesen egészséges és jól van. Nyilvánvaló, hogy itt az orvosi beavatkozás egy egyszerű realitás-közlés volt – szaknyelven: kognitív intervenció – ami a belső énkép átrendeződésével megszüntette az intenzív szorongásos tüneteket.

A pszichiátriai betegeknél tapasztalható én-gyengeség és a hittel kapcsolatos ismeretek hiányossága, illetve megalapozatlansága minden olyan esetben fennáll, ahol mágikus-befolyásoltatásos élmények váltják ki – közvetlenül vagy közvetetten – a pszichotikus viselkedést. Ez egyrészt az okkult élmények hatásosságához szükséges fokozott szuggesztibilitást jelzi, másrészt igazolható az is, hogy az okkult praxis is igényli a személyes részvételt a cselekményekben, s az én-gyenge, bizonytalan döntési képességű személyek könnyebben, kevesebb kritikai megfontolással fogadják el a gonosz lélekkel való együttműködést. A Katolikus Egyház Katekizmusa erről a 2115. pontban így ír: „Isten feltárhatja a jövőt prófétái vagy szentjei előtt. De az igazi keresztény magatartás bizalommal átengedi magát a gondviselés oltalmának, ami a jövőt illeti, és nem táplál semmiféle egészségtelen kíváncsiságot irányában. Az előrelátás hiánya a felelőtlenséget előmozdíthatja.” Nos, ez a spirituális felelőtlenség minden pszichiátriai esetünkben felismerhető.

A pszichiátriai betegek révén az orvostudomány látóterébe kerülő tematikák érintik a folklór szinte valamennyi fejezetét. A szellemi néprajz fontosságára és felelősségére is rámutatnak a pszichiátriai kóresetek. Ennek gyakorlati ismeretében állítom, hogy nem mindegy, hogy a köztudat formálásában hogyan vesznek részt a néprajztudomány művelői: felvállalják-e következetesen azt a megkülönböztetést, hogy a **hiedelem**: „*megalapozatlan, tévesen kialakított vélemény*”<sup>16</sup>, míg a **hit**: „*olyasmiről való meggyőződés, amit nem tudunk igazolni*”, „*meggyőződés valamely természetfölötti lény létezéséről*”, „*valamely vallás tételeinek rendszere*”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *Magyar értelmező kéziszótár*. Hetedik, változatlan kiadás. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987: 545.

<sup>17</sup> I.m. 549.

Folyamatosan voltak és vannak a pszichiátriai osztályokon olyan betegek, akiknek a hiedelemvilága más, mint a miénk. Ezeket a pszichiátriai osztályozás a kultúrához kötött speciális pszichés zavarok körébe sorolja, többnyire a disszociatív tünetekkel járó átmeneti elmezavarok csoportjába.<sup>18</sup> Ilyenek pl. az amok (Indonéziában), latah (Malajziában), pibloktoq (az Északi Sarkon) ataque de nervios (Latin-Amerikában), possessió (Indiában) és még számos egyéb kórállapot a világ különböző népeinél. A 2013. májusában elkészült DSM-5 („Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders”) egyik nagyon fontos újítása, hogy ezeket a sajátos állapotokat csak abban az esetben sorolja az elmebetegségek körébe, ha megjelenésében, tüneteiben lényegesen eltér az adott kultúra és vallás szokásos viselkedési formáitól.<sup>19</sup> Nagyon fontosnak tartom, hogy azoknak a hitét és hiedelmeit, akikkel akár orvosként, akár néprajzusként találkozunk, jól ismerjük, alaposan legyünk tájékozottak mind a különféle vallások, mind a közösségek mikro- és makrotársadalmi vonatkozásaiban, különben tévedések csapdájába esünk, téves diagnózisaink nyomán helytelen kezelések történhetnek, téves néprajzi következtetéseink pedig az egészséges nép mentálisát, közvélekedését, életérzését keseríthetik meg.

A másik fontos dolog, hogy a beteg személy – pl. a megszállott – nem egyedül van. Egy nép, egy munkahelyi csoport, egy lakóközösség, egy család tagja. Az ő viselkedése és tünete mindig egy közösség relációjában számítanak kórosnak, elfogadottnak vagy beilleszkedőnek. Amikor azonban kóros tüneteket kezd mutatni, többnyire magára marad, szokatlan viselkedésétől a környezete megijed, és nincs kitől segítséget kérni. Ezt tapasztaljuk a mágikus-babonás hiedelmeket hangoztató pszichiátriai betegeknél is. A pszichiátriai osztályokon ma már betegcentrikus, személyközpontú gyógyítás folyik. A gyógyszerek széles skálája mellett a személyzet pszichoterápiában képzett, empátiás, elfogadó, előítélet-mentes attitűddel viszonyul a betegekhez. Ez önmagában is szorongás-oldó, kognitív rendeződést okoz, vagyis a betegek megnyugvását segíti. A kezdeti ijesztő tünetek, szorongások lezajlása után van arra lehetőség, hogy a kórkép elemzését, a tünetek értékelését elvégezzük, s a betegnek segítséget nyújtsunk a teljes gyógyuláshoz. Ebből a szempontból sarkalatos kérdés annak helyes megkülönböztetése, hogy egy babonás vagy hagyományos kultúrában élő, kóros lelki tüneteket mutató személy alkalmazás-szerűen, magyarázatként, mellékes körül-

<sup>18</sup> Ld. Füredi–Németh–Tariska i.m. 848–854.

<sup>19</sup> Saville-Smith, Richard: Releasing the Spirits – The implication of cultural accommodation in DSM 5. Manuscript. 2013.

ményként említi-e a mágikus befolyásolást, vagy priméren egészséges személy vett részt valamilyen okkult rituáléban, beavatásban és ezt követően léptek fel nála megszállottságra utaló (gyakran igen váratlan és ijesztő) tünetek?<sup>20</sup> Ezek jelentőségét a kezelőorvosnak alaposan ismernie kell, hiszen a megkülönböztetés azonnali szükségessége néha percekben belüli döntést kíván az ügyeletes orvostól. Igaz ugyan, hogy valódi megszállottságot igen ritkán látunk a pszichiátriai osztályokon, de mint ahogy a korábbi évtizedekben nem volt mindegy, hogy valakit politikai okokból zárnak be és kezelnek pszichiátriai módszerekkel, ehhez hasonló fajsúlyú vétek lenne egy félreismert démoni megszálltság pszichiátriai gyógyszerekkel való kezelése. Fulford és szerzőtársai írták 1993-ban: *„A spirituális tapasztalás, legyen az kellemes vagy kellemetlen, gyakori vagy ritka, még ha pszichotikus formát ölt is, sohasem közvetlenül orvosi feladatot jelent. Ugyanolyan helytelen a spirituális pszichotikus tüneteket neuroleptikumokkal kezelni, mint a politikai disszidenseket”*.<sup>21</sup>

Előfordul, hogy ugyanazon személyben pszichés zavarokat – pl. extrém szorongást és hallucinálást – és megszállottságra vagy megköltözöttségre utaló tüneteket, pl. kényszereket vagy alvászavart, vagy befolyásoltsági élményeket egyaránt találunk. Ez esetben az orvosi megközelítés a pácienssel való empatikus személyes kapcsolat, a megnyugtató, előítélet-mentesen elfogadó környezet – ezek adnak elsődleges biztonságérzetet számára. Orvosként és ápolóként állunk mellette, még akkor is, ha hitünk és meggyőződésünk alapján tudjuk, mi lenne a papi teendő. Nem cseréljük össze a szerepeinket. Igyekszünk a terápiás közösségbe a hozzátartozókat, lelki segítőköt, papokat is bevonni és hosszasan kísérjük, gondozzuk a betegeket. De minden esetben meg kell állnunk a páciens személyes szabad akaratának a tiszteleténél. Az, hogy ő exorcizmust kér, minden esetben a saját kezdeményezése kell, hogy legyen.

## A vallásosság, az egyház és a pszichiátria határterületei

Az egyház képviselőivel pályám kezdetétől rendszeres konzultatív kapcsolatban is vagyok. Számos alkalommal megrendültem a hívek iránti gondoskodó szeretetük láttán. Sokszor tapasztaltam, hogy az emberekkel folyta-

<sup>20</sup> A babonás hiedelmek patoplasztikus vagy patogenetikus hatásairól ld. Pisztorai Ferenc: A pszichiátriai kórrajzokban rejlő folklorisztikai információk jelentősége a szellemi néprajz számára. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, 20. 1981. 233–235;

<sup>21</sup> Fulford, K. W. M.–Smirnoff, A. Y. U.–Snow, E.: Concept of disease and the abuse of psychiatry in the USSR. *British Journal of Psychiatry* 1993. 162: 801–810.

tott lelki beszélgetéseik a pszichoterápiát értékesen pótolják. A terápia szó a „therapeuta” kifejezésből ered, aminek a jelentése „Isten szolgái”<sup>22</sup>

2010-ben Dél-Amerikában figyelhettem meg,<sup>23</sup> hogy egy kurandéro<sup>24</sup> milyen pszichés iatrogéniát tudott előidézni egy kisebb város lakosai körében. Az ott lakók ezrei tartottak tőle, mert rontásaival, átkaival kárt okozott nekik vagy családjuknak. A katolikus pap<sup>25</sup> azt vette észre, hogy az addig népes kápolnában egyszer csak elfogytak a hívek. Érkezésemkor már csak nyolc-tíz ember gyűlt össze a misére a korábbi kétszáz helyett. A missziós pap rendületlenül folytatta a miséket, s a hívek könyörgéseiben felbukkant egy kérés: a kurandéro kórházba került, s a gyógyulásáért könyörögtek. Több hétig imádkoztak az emberek a varázsló gyógyulásáért. Egyik este ijedten szaladt egy férfi a papért: a kurandéro haldoklott, utolsó kérésének megfelelően a fia elvitte hozzá a papot, aki azonnal sietve ment vele. Gyónása után a betegek kenetével is ellátta, de áldozni már nem tudott, az idős férfi kilehelte a lelkét. A következő misén már ismét több száz ember vett részt, megszűnt a zaklatottság és szorongás a lakosok körében. Mint azt ott helyben a pappal és a lakosokkal is megbeszéltük, egy kóros személyiségű ember vette magára a hangadó „mágikusan gyógyító” és varázslói szerepkört és átkozódásaival, rosszakaratával tartotta félelemben az embereket.

Nagyon helytelen lett volna, ha akkor ezt valaki mint népi gyógyászati jelenséget, hiedelemkört írta volna le. A történetben pszichiáter konzultensként annak is tanúja voltam, mennyire nem volt egyszerű érzelmileg a híveknek az evangélium tanítását ebben a helyzetben is megőrizni, és a sok rossz és károkozás ellenére a nagyobb szeretetnek, a kiengesztelődésnek a lelkületét választani.

A kutatónak mindig szükséges mérlegelnie, hogy a páciense vagy az adatközlője pszichésen egészséges-e, nem áll-e fenn esetleg valamely pszichiátriai betegség jelenléte. Akár egy folklorista vagy etnológus interjúalanyai, akár egy közösség hívei, lehetnek olyan lelki problémáik, melyek miatt nem tekinthetők kultúrájuk, vallásuk, közösségük releváns képviselőjének. Mindig, mindenütt vannak olyan paranoid személyiségek, akiknek

---

<sup>22</sup> Tringer i.m. 52.

<sup>23</sup> 2010-ben töltöttem 100 napot önkéntes misszióban Argentína Andresito városában, a Societas Verbi Divini (Isteni Ige Társasága) meghívására, ahol pszichiátriai konzultációs tanácsadói szolgálatot végeztem.

<sup>24</sup> Varázsló

<sup>25</sup> Varga János SVD szerzetes.

szuggesztivitása befolyásolja környezetük vélekedéseit. De nem szerencsés, ha például indukált pszichózisokat hiedelem-keletkezésnek tekintünk. Egy-egy csoda vagy különleges jelenség kapcsán az Egyház évezredek bölcsességére hagyatkozva tartja magát ahhoz a szemponthoz, hogy „minden jó fa jó gyümölcsöt terem, a rossz fa pedig rossz gyümölcsöt” (Máté 7:17) – és nem mond elhamarkodott véleményt, bárhogy lelkesednek is az emberek. Nem ítélkezik a hallucinációk és jelenések kérdéseiben sem szakorvosokkal való konzultáció nélkül. Ugyanezt teszi az exorcizmusok ügyében is. Gondos vizsgálatot kér, tapasztalt pszichiáterek jelenlétét írja elő, bölcs, érett, kiegyensúlyozott személyiségű papokat bíz meg az exorcizmus ünnepélyes rítusának lefolytatására.

Sem az orvoslást, pszichiátriát, pszichológiát, sem a néprajzot, történelmet vagy más humán tudományt nem lehet eredményesen művelni egy szilárd és megalapozott világkép, emberkép nélkül. Vannak a materialista ideológiai megközelítéssel nem magyarázható jelenségek, spirituális-szellemi történések, s létezik démoni megszállottság, ami más, mint valamilyen pszichés betegség.<sup>26</sup>

A pszichiátriai megkülönböztetés szempontjait a betegségek nemzetközi osztályozása, BNO, angolul DSM rövidítés szerint használjuk. Egészen mostanáig a negyedik kiadás volt érvényben. Ebben az „obsessiv-compulzív zavar”, kényszer gondolatok vagy kényszer cselekedetek, és „egyéb obsessiv-compulzív zavarok” címszó alá sűrítik mindazokat az eseteket, amelyekben a páciens felismeri, hogy vissza-visszatérő kínzó gondolatai, számára én-idegen vagy akarától független kényszer cselekvései mennyire haszontalanok, súlyos vagy kellemetlen szorongást jelentenek neki és környezetének. Az elkészült ötödik verzió már sokkal részletesebben tartalmazza a spirituális élet zavaraira visszavezethető pszichés zavarok osztályozását. Sok jelenségnél eltörli a pszichiátriai bélyeget, hiszen csak akkor minősíti betegségnek a spirituális étellel, vallással, természetfeletti hatalmakkal kapcsolatos jelenségeket, ha az illető hitével, vallásával, mindennapi környezetével szemben kirívó, kóros viselkedési vagy tartalmi zavarokat és több kóros tünetet (az identitás-éncép, ön-észlelés zavarát, a tudat epizodikus vagy visszatérő megváltozott állapotát, memória kiesést) egyidejűleg tapasztalnak. Ennek a jelentős változtatásnak a mindennapi élet igényei adták a motivációját. A jelenlegi gyakorlatban nem lehet általánosítani, hogy minden obsessív zavar démonikus eredetű, s a gyakorlatban

---

<sup>26</sup> Ld. pl. Füredi–Németh–Tariska i.m. 415–421.

észlelt változatos ördögi befolyásolásokat nem lehet közvetlenül diagnosztizálni pszichiátriai betegségként.

A mágikus gondolatok, dolgok iránti fogékonyság összefüggésben áll a személyiség én-erejével, akaratával, énképével, önértékelésével, neveltetésével, nemével (közismert, hogy a nők hajlamosabbak spirituális dolgokkal foglalkozni). De semmiféle előítéletet nem szabad alkalmaznunk a diagnosztikai és terápiás gyakorlatban. Bizonytalanságunk esetén jobb, ha őszintén bevalljuk, hogy nem ismerjük azt a kultúrát, vagy azt a vallási témakört, amelyet a kliens említ. Ebben az esetben nem veszítjük el a beteg bizalmát, hanem ő vagy a családja, rokonsága siet segítségünkre felvilágosításával, hogy minél jobban megérthessük a beteget.

A mágikus és religiózus fogalmakat igyekszünk elválasztani. Nem mindegy, hogy egy páciens babonás, vagyis személyiségéből, kulturális környezetéből eredően erősen hisz az emberi síkon megvásárolható, megszerezhető,<sup>27</sup> az ő mindennapi életében segítőnek tartott dolgokban. Vagy religiózus, vallásos, és az Istennel való kapcsolatában vannak problémák. A religiózus tartalmakkal foglalkozó betegeknél megkülönböztethető az egészséges hit és normális vallásos viselkedés, és emellett lehetnek szomatikus és pszichés problémáik, pl. hangulatzavar, tartós élethelyzeti nehézség, kimerülés, stb. Nagyon gyakori, hogy nem egészséges a hit, elhanyagolja a vallását és emellett, ettől teljesen függetlenül lépnek fel pszichés zavarai. A kórképek nagyon változatosak lehetnek: hisztériás, epilepsziás, paranoid, schizophren, depresszió vagy mánia formáját ölthetik. Mint említettem, valódi possessiót, megszállottságot az elmeosztályokon ritkán látunk, mert ezek általában intelligens, erős egyéniségű embereknél fordulnak elő, kevésbé pszichés zavarokkal, gyakran paranormális és speciális szomatikus tünetekkel. A hirtelen fellépő, ördögi befolyásnak látszó, vagy maleficium (átok, rontás) következtében kirobbanó pszichés zavarok a disszociáció, derealizáció pszichés tüneteivel szoktak ijesztő hatást gyakorolni a környezetre. Megítélésükhöz józan, kiegyensúlyozott gondolkodás kell, és sokszor ajánlatos konzultálni olyan pappal vagy egyházi személlyel is, aki megkapta a Szentlélek ajándékaként a *discretio spirituum*, azaz a lelkek megkülönböztetésének ajándékát.

---

<sup>27</sup> Ördögi praktikával, varázslótól, gurutól, javasasszonytól, természetgyógyásztól, vagy egyéb személy, akár pszichológus, pszichoterapeuta által.



## Zárszó

A mindennapi életben meglévő példák azt bizonyítják, hogy a hiedelemvilág nagyon is hozzátartozik a modern ember mentalitásához. Ha kinyitjuk a televíziót, azt tapasztaljuk, hogy a mágikus hiedelmek sötét erői, a gonoszság és az ördögi logika minden rendű-rangú képviselői mennyire dominánsan töltik be a közszolgáltatásban a kultúra helyét. Elárasztják milliók otthonait, hétköznapijait és megtöltik az éjszakákat – cinikus „védekezésül” kiírva, hogy „12 éven aluliaknak nem ajánlott”. Természetesen ezt a korosztályt is hasonló szellemiségű rajzfilmek tartják kellő stresszben, s az áldozataik a gyermekpszichiáterek differenciáldiagnosztikai képességét és naprakész közéleti kulturáltságát teszik próbára. Néhány évvel ezelőtt egy 8 éves fiút hoztak hozzám vizsgálatra, koprofágia (székletevés) miatt. A probléma felderítése során kiderült, hogy Shrek hangját hallucinálja, ő parancsolja neki, amikor egyedül van a fürdőszobában, hogy „kóstold meg, edd meg”. A jó értelmi képességű fiú felügyelet nélkül állandóan a tv előtt ült. Egy idő után már nem bírta elviselni azt a szorongás mennyiséget, amelyet a rajzfilmekben és a felnőtteknek gyártott filmekben megjelenített ördögi figurák jelentettek a számára.

Napjainkban sokkal egyszerűbben és intenzívebben lehetünk tanúi a saját környezetünkben a mindennapi élet *hiedelmek által erősen befolyásolt* patológiás jelenségeinek. Még életben vannak a korábbi babonák, mágikus szokások, a népi vallásos, rontáselhárító rituálék is. Ezeknek egy gazdasági haszonszerzéssel motivált reneszánszát is megfigyelhetjük. Ugyanakkor a média és a divatirányzatok hatására az egészség-ideológiából részleteiben aránytalanná torzítva kiemelt témakörök, pl. testkultúra, az étkezés, a mobiltelefon és internet által megváltozott humán kapcsolatok, az instabil erkölcsi értékrendek (pl. a családdal és házassággal kapcsolatos felelőtlen nézetek) számos példát adnak a hiedelmek keletkezésére és változására. Ezekben a témákban is tanúi lehetünk a gyorsult tempóban termelődő, újabb és újabb *téves tudásoknak, vagyis hiedelmeknek*. Mindezek begyűrűznek a körlélektanba, az elmeosztályok és rendelők mindennapjaiba is, kiegészülve a New Age mozgalomhoz kapcsolódó alternatív gyógyászat mentálpatológiai következményeivel. Jóllehet a tudós, a tudomány embere intelligens és művelt, de nem szakadhat el a mindennapi élet realitásaitól, mindezekkel is kell foglalkoznia.

Nagyon fontosnak tartom, hogy az egyházat mint intézményrendszert és ennek történetét mint egy adott korban, adott kultúrába ágyazott entitást azzal a készséggel szemléljük, amit a Biblia-értelmezők németül „Sitz

im Leben” szemléletnek nevezték a 19. században. Így Isten szava ismét értelmezhetővé, érthetővé, mindennapjaink részesévé válik, s a néprajztudomány nem csak a negatív, rossz ismereteket interpretáló és magyarázó leíró tudomány lesz, hanem élő, konstruktív, pozitív reményeket, a fejlődés perspektíváját feltáró, minden határterületi szakma számára kreatív ötleteket nyújtó tudománnyá válhat.

A teológia tudománya felől tekintve Isten szava teremtő szó. Vallásos emberként betartjuk a hagyományos rítusokat, de hívőként Isten szava iránti tremendummal átélhetjük, mennyire felelősek vagyunk saját szavainkért. Hiszen az Ige örökösei vagyunk, szavainkat embertársainkhoz intézzük, ezáltal gyógyítjuk, neveljük, éltetjük őket. S ha szavainkat a tudomány kereibe zárjuk, különösen is felelősek vagyunk a közjóért, aminek ismertetőjegye, hogy sohasem szakad el a konkrét, élő, élni szerető embertől. A tudomány módszereit, paradigmáit folyton fejlesztjük, mi alakítjuk – nem mindegy, hogy hogyan. Nem mindegy, hogy az ördög általi megszállottság mellé a vallásosságot úgy állítják be, mint „Isten általi megszállottságot” vagy az ember szabad és méltó döntését az igazi Jó mellett. Az istenségtől eredő zaklatást is félreérthető fogalomnak tartom. Nem mindegy, hogy az ördögűzést, a középkori boszorkánypereket (melyekben kétségtelen, számos pszichotikus esetet is feltételezhetünk), most, a 21. században úgy interpretáljuk, mintha az egyház által jelenleg is üldözött esetekről lenne szó.

Felelősek vagyunk a szavainkért – mert sorsokat, életeteket gyógyít vagy pusztít. Szavaink tisztasága, fogalmaink átgondolt és jó rendbe illesztett használata – életet jelent.

Pszichiáter kollegáim örömmel és lelkesedéssel fogadták e tudományos vita rendezésének tényét, és kifejezték a folytatás iránti reményüket. Mindnyájan átérzik a megszállottság és ördögűzés témájának aktualitását, a differenciálás fontosságát, és bíznak a hasonló, agyonhallgatott, közérdekű témák<sup>28</sup> további tudományos, interdiszciplináris vitáiban.

<sup>28</sup> Pl. internet virtuális világa, természetgyógyászat, idegen kultúrák hatása mentálpatológiai jelentőségéről. Ugyanakkor azt is meg kell említenünk, hogy feltűnően kevés ennek a témának a publicitása. A szakirodalomban hivatkozások, utalások előfordulnak, de nagyon ritkák az olyan részletes leírások, amelyet pl. Richard E. Gallagher közöl, egy exorcizmus folyamatában részt vevő pszichiáter szemszögéből. – Gallagher, Richard E.: Among the Many Counterfeits, a Case of Demonic Possession. *New Oxford Review*, 2008 March.

## „...EZ AZ ÉN VÉREM...”

### AZ ÚJSZÖVETSÉG BORA, AVAGY AHOGY EGY ETNOGRÁFUS AZ EVANGÉLIUMOKAT OLVASSA

A különböző korok és kultúrák kutatója számára mindig is vonzó vizsgálódási terepet nyújtanak a szimbólumokban, képekben gondolkodó keleti népek, társadalmak. Az pedig külön kihívást jelent, ha azt a rendkívül sokrétű, több évszázad formálta hagyományanyagot tanulmányozza, amelyet a Könyvek Könyvének: Bibliának neveznek. Ez persze nem kevés buktatóval jár.

Mielőtt rátérnék tulajdonképpen tanulmányom tárgyára, melyben *Jézus utolsó vacsorai nevezetes gesztusának, a bornak vérével való azonosítását veszem szemügyre*, szükséges néhány szót szólni a kutatások néhány csapdájáról.

Az, hogy a hatalmas szakirodalomból milyen válogatást olvasnak el, különösen azok gondolkodási mezsgyéjét határolja be, akik a Szentírássra úgy tekintenek, mint egy káposztafejre, s azt a célt tűzik ki maguk elé, hogy a legbelső magig jussanak. Miközben a káposztaleveleket rendre lefejtik és a szemétbe dobják, észre sem veszik, hogy a „káposztaság” helyett csupán a torzsát ismerik meg. Az efféle történeteszi hiperkritikai megközelítés feleméltetését szemléletesen példázza *Vermes Géza* 1997-ben magyarul is megjelent nevezetes könyve, a „Jézus és a judaizmus világa”.<sup>1</sup> E tanulmánygyűjtemény látásmódját már az egyik fejezet címe is jól behatárolja: „Ahogy egy történetész az evangéliumokat olvassa”.<sup>2</sup> (E fejezetcímet egyébként mondanója summázatával együtt korábbi, nagy figyelmet kiváltott munkájából, az először 1973-ban közreadott „A zsidó Jézus”-ból emelte át, amelynek egyenesen ez volt az alcíme.<sup>3</sup>) Jómagam mind a néprajzosok, mind a történészek céhéhez egyaránt tartozom, és e kettős képzettségemet nem tudom, s nem is akarom különválasztani. Ezek után nyilvánvaló, hogy a hangsúlyos alcím – „ahogy egy *etnográfus* az evangéliumokat olvassa” – azt jelenti, Vermesétől merőben más kutatói-módszertani hozzáállást tartok követendőnek.

Sajátos és sajnálatos módon Vermes professzor pusztán a szinoptikusokra, vagyis az első három evangéliumra szűkítette le figyelmét, noha a szakirodalom már jó ideje felismerte a János evangélium történeti értékeit.

<sup>1</sup> Vermes 1997.

<sup>2</sup> Vermes 1997: 31. [Kiemelés – Sz.J.]

<sup>3</sup> Vermes 1995.

Az 1963 óta számos kiadást megért alapvető monográfiájában C. H. Dodd rendkívül meggyőző érveket hozott fel amellett, hogy a negyedik evangélium egyáltalán nem sorolható a bultmanni „mítosz” vagy a vallásos irodalom fantáziaszüleményei közé, mivel történeti anyaga független és megbízható hagyományban gyökerezik, amelyet a régészeti ásatások rendre igazoltak.<sup>4</sup> Ma már inkább az mondható, hogy a János evangélium történeti adatai hitelesebbek és pontosabbak a többi evangélium adatainál.<sup>5</sup> Különös, hogy Vermes még mindig értetlenül megütközik azon, hogy az utolsó vacsora időpontját a szinoptikusok, illetve János eltérően adják meg,<sup>6</sup> holott sorbonne-i disszertációjában Annie Jaubert már évtizedekkel ezelőtt rávilágított,<sup>7</sup> hogy a palesztinai zsidóság köreiben használt különböző liturgikus naptárak alapján feloldható ez a látszólagos ellentmondás. Ugyancsak meglepő az a bultmannos csökönység, ahogyan mereven elválasztja egymástól a történeti Jézust és a hit Krisztusát – ezt már Rudolf Bultmann jeles tanítványai (Günther Bornkamm,<sup>8</sup> Hans Conzelmann,<sup>9</sup> Gerhard Ebeling,<sup>10</sup> Ernst Fuchs,<sup>11</sup> Ernst Käsemann<sup>12</sup>) is tarthatatlannak ítélik, és hangsúlyozzák: Jézus működése és az ősegyház igehirdetése között a tagadhatatlan diszkontinuitás ellenére is valós folytonosság áll fenn.<sup>13</sup>

„A vallásos iratok jelentése csak azok számára tárul fel, akik a megértés szellemében közelednek hozzájuk”

– állapítja meg helyesen Vermes Géza.<sup>14</sup> Nem lehet eléggé sajnálni, hogy nem tette maradéktalanul sajátjává ezt a megközelítést, s tanulmánygyűjteményében éppen a Holt-tengeri tekercsek nemzetközi hírű kutatója feledkezett meg arról, hogy a Biblia sorai mögött meghúzódó gondolkodásmód elsajátítása nélkül a bibliai leírások nem érthetők meg. Csak egy példát említve: a szokások és a gesztusok világának kellő ismerete hiányában az ún. jelképes cselekedetek csupán néma és üres furcsaságok maradnak, holott az

<sup>4</sup> Dodd 1963.

<sup>5</sup> Erről összegzően: Benyik 1996: 306–307.

<sup>6</sup> Vermes 1997: 35.

<sup>7</sup> Jaubert 1957. Ld. még: Szörényi 1966. – A János-evangélium problematikájáról jó áttekintés ad: Farkasfalvy 1995: 133–172, valamint Benyik 1996: 281–319.

<sup>8</sup> Bornkamm 1954, 1956.

<sup>9</sup> Conzelmann 1968.

<sup>10</sup> Ebeling 1960.

<sup>11</sup> Fuchs 1960.

<sup>12</sup> Käsemann 1954.

<sup>13</sup> Vö. Bartsch 1961; Kocsis 1996: 36.

<sup>14</sup> Vermes 1997: 116.

adott kultúrában élők számára beszédes és nyilvánvaló jelentéssel bírnak. Ha valahol, itt aztán különösen megengedhetetlen racionális ész és a szimbolikus értelem szétválasztása. E kettőt egymástól elkülönítve nem lehetséges a szimbólumokon túl meglátni a valóságot. Aki erről nem vesz tudomást, úgy jár, mintha a nemes bort pohár helyett a tenyerére öntené: a dráganedű java elkerülhetetlenül kárba vész. Azáltal, hogy Vermes önként megcsönkítja mind az újszövetségi forrásait, mind az értelmezési horizontját – megannyi igen értékes, pontos és megszívlelendő megállapítása dacára –, a názáreti Jézus történeti rekonstrukciója helyett a történész kiagyalt konstrukcióját kapjuk. Meggyőződésem szerint sokszor közelebb áll a történeti valósághoz az a megközelítés, amelyik lemond az ún. történetkritikai módszer gyakori velejárójáról, a kutató saját korához kötött szemellenzőjéről.<sup>15</sup>

A historikusok régi fixa ideájával szemben újabban már egyre többen hangsúlyozzák, hogy a történésznek nem csupán egy elvont jegyzőkönyv vagy kronológia rekonstruálása lehet a feladata, hanem az események mentális lenyomatának az elemzése is. Az alábbiakban nem kívánok világnézeti vagy dogmatikai kérdésekkel foglalkozni. A szentírás szövegek lehetséges hermeneutikai összefüggéseinek feltérképezésével csupán arra törekszem, hogy megértem és megértessem a hajdan megélt eseményeket, s az értelmezés horizontjait feltárjam. Így tehát arra keresem a választ:

1. Van-e Jézus utolsó vacsorai cselekedetének Biblián kívüli párhuzama, s ha igen, vajon származtatható-e onnan?

2. Az utolsó vacsora tükrében igazolható-e Jézus azon állítása, mely szerint „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni” (Mt 5,17)? Vagyis beállítható-e az utolsó vacsorai gesztus az ószövetségi könyvek által kijelölt folyamatba?

### **Az utolsó vacsora leírása**

Az utolsó vacsora lefolyásáról négy újszövetségi beszámoló szól. A legkorábban Pál apostol vetette papírra a Korintusiakhoz írt első levelében. Pál Kr. u. 50 körül alapította a korintusi egyházat, s 51-52 körül hagyta el a várost. Márk evangéliuma feltehetően 65 és 70 között keletkezett, Lukácsé a leginkább elfogadott vélemény szerint 70 és 90 között, Máté evangéliuma pedig 70 és 100 között íródott.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Vö. Maier 1997: 7–79.

<sup>16</sup> Benyik 1996: 39, 66, 151–152.

A minket most szorosabban érdeklő rész voltaképpen két szövegváltozatban szerepel (mátéi–márki és páli–lukácsi hagyomány), ám az alaki eltérés nem jelent tartalmi különbséget (ld. 4. táblázat).

4. táblázat *Újszövetségi beszámoló a vacsora lefolyásáról*

<b>Pál első korintusi levele (1 Kor 11,23b–25)</b>	<b>Lukács evangéliuma (Lk 22,19–20)</b>	<b>Máté evangéliuma (Mt 26,26–28)</b>	<b>Márk evangéliuma (Mk 14,22–24)</b>
Urunk Jézus elárulásának éjszakáján fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és így szólt:  „Vegyétek és egyétek	Most a kenyeret vette kezébe, hálát adott, megtörte és odanyújtotta nekik ezekkel a szavakkal:	Vacsora közben Jézus kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte s odanyújtotta tanítványainak, ezekkel a szavakkal:  „Vegyétek és egyétek,	Vacsora közben kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte és ezekkel a szavakkal adta nekik: „Vegyétek,
<i>ez az én testem, amelyet értetek adok.</i> Ezt tegyétek az én emlékezetemre.”		<i>ez az én testem!”</i>	
Ugyanígy vacsora után fogta a kelyhet, és így szólt:	Ugyanígy a vacsora végén fogta a kelyhet is, és azt mondta:	Aztán fogta a kelyhet, hálát adott, és ezekkel a szavakkal nyújtotta nekik: „Igyatok ebből mindnyájan, mert	Majd fogta a kelyhet, hálát adott, odanyújtotta nekik. Mindnyájan ittak belőle. Ő pedig így szólt:
<i>„Ez a kelyh az új szövetség az én véremben.</i>		<i>ez az én vérem, a szövetség,</i>	
Ezt tegyétek, valahányszor isztok belőle, az én emlékezetemre.”	amelyet értetek kiontanak.	amelyet sokakért kiontanak a bűnök bocsánatára.	amely sokakért kiontatik.

A *kehely* ugyanis metonímia, a tartalom megjelölése pedig – „az újszövetség az én véremben” – hebraisztikus szerkesztés, ami *’vér szerzerette szövetséget, vérszövetséget’* jelent. Ugyanezt jelenti – ismét a szokásos hebraisztikus metonímiával – a *’szövetség vére’* kifejezés is. Tehát annak, hogy „*Ez a kehely az újszövetség az én véremben*” ez a pontos értelme: „*ez a kehely tartalmazza az én véremet, az új szövetségsszerző vért*”.

Ezt az értelmet tovább nyomatékosítja az a körülmény, hogy az állítványkiegészítő a görög nyelv szokás ellenére határozott névelővel áll: *to szóma mou* (τὸ σῶμα μου), *to haíma mou* (τὸ αἷμα μου), vagyis: maga a testem, maga a vérem. Ugyanezt megerősítik az appozíciók: *test*, *amely adva van*;

vér, amely kiontatik. Mindez egyértelműen áldozati adományként jelöli meg azt, amit Jézus tanítványainak nyújt.<sup>17</sup>

### Vallástörténeti hasonlóságok

A bor és az emberi vér azonosításának legkorábbi emlékei az óhettita rítusokban fedezhetők fel. Az ugariti 'Halál-és-Rossz' isten kultuszában is nyomon követhető a bor és vér összefüggésbe hozása: levágiák, mint a fürtöt a szőlőtőkéről. De a görög Dionüszosz-kultuszban is tetten érhető ez; az ő misztériumához ugyanis hozzátartozott a darabokra szaggatása.<sup>18</sup>

Egyébként már a keresztény apologétáknak is feltűnt, hogy némely pogány szertartásnak az utolsó vacsora ünneplésére emlékeztető vonásai vannak. Így például az iráni Mithra-kultuszban a beavatottak kenyeret és bort kaptak, amelyek fölött a pap szent szavakat mondott. A Mithra ünnepén leölt bika vérét 'mindenkiért kiöntött nedv'-nek nevezték. A mezopotámiai mandeizmusban is vannak hasonló vonások: a szent lakomákon lisztből és vízből tallérformájú kenyereket adtak. Megemlíthetők továbbá a frígiai Attisz, a szír Atergatisz és az eleuziszi misztériumok is.<sup>19</sup>

A vallástörténeti kutatások azonban arra az eredményre vezettek, hogy nem igazolható, hogy a pogány misztériumoknak azon vonásai, amelyek az Eucharisziával, illetve annak alapításával hasonlóságot mutatnak, kifejlődtek-e már az első századra, ezért az sem bizonyos, hogy hathattak-e egyáltalán a keresztény vallási felfogásra. Az inkább valószínű, hogy e vonások a második századtól kezdve keresztény befolyásra alakultak ki bennük. A kifejezések hasonlóságából egyébként sem lehet következtetni a velük kifejezett eszmék hasonlóságára; s a hasonlóság olykor onnan is eredhet, hogy a keresztények ugyancsak az adott görög szókinccsel éltek.<sup>20</sup> A néprajztudomány már régen rámutatott arra, ahhoz, hogy megalapozottan azonoságról vagy átadás-átvételtől beszéljünk, nem elegendő az egyes hasonló elemeknek környezetükből kiszakított, külön-külön megfeleltetése. Így például középhettita szövegek ugyan arról tanúskodnak, hogy a katonai eskünél a szertartást végző, miközben bort öntött, ekképp kiáltott fel: „Ez nem bor, hanem a ti véretek!”,<sup>21</sup> ám itt inkább a vérszerződésnek egy alak-

<sup>17</sup> Schütz 1943: 42–44; Kiss 1990. passim; vö. Jungmann 1977.

<sup>18</sup> Kircher 1910.

<sup>19</sup> Vö. Tokarev (főszerk.) 1988; Eliade 1994.

<sup>20</sup> Schütz 1942: 196–198.

<sup>21</sup> Tokarev (főszerk.) 1988: I. 49; Eliade 1994: 125–140.

változásával állunk szemben, s elhatároló különbség az, hogy a ceremóniát vezető a bort nem a saját, hanem mások vére gyanánt mutatja fel.

Ha az utolsó vacsora mozzanataihoz a tágabb és érdemi összefüggéseket keressük, akkor a misztériumvallások helyett a zsidó vallás világára kell vetni tekintetünket.

### **Az utolsó vacsora és ószövetségi környezete**

Öt tényezőt mindenképpen indokolt közelebről megvizsgálni az utolsó vacsora mozzanatainak elemzésekor. Először is azt, hogy a közös étkezésnek volt-e valamilyen szimbolikus jelentése a korabeli zsidó társadalomban. Az időpont és az alkalom hogyan illeszkedik a zsidó vallási élet gyakorlatába? Az utolsó vacsora markáns motívumaihoz, a borhoz (illetve a szőlőhöz), valamint a vérhez milyen vallási-kulturális jelentések fűződtek? Végül, de nem utolsó sorban azt is szükséges megnézni, hogy a zsidóságnál milyen korábbi példák találhatók az Isten és ember közötti szakrális szövetség-kötésre.

### ***A közös étkezés szimbolikus jelentése***

„Az élethez szükséges táplálékfelvételben tudatosítja az ember, hogy az élet forrása nem benne magában van, és hogy a befogadás a lét egyik alapfeltétele. (...) A befogadás alapszerkezete az étkezés további tartalmát sugallja: a teremő mint az élet és az étkezés-közösség alapja iránti hálát. Így lesz az étkezés az Istennel való közösség jele is”.<sup>22</sup> A vallástörténet a szakrális étkezés sokféle formáját különbözteti meg. Izrael számára – mint sok más nép számára – a hétköznapi étkezés is a *bálaadás* helyévé lett, s az Ószövetség tanúsága szerint egyúttal a *közösség megvalósító jele* is. A vendégszeretet a szíves vendéglátásban valósul meg (Ter 18,1-8), a „gyász kenyerének megtörésében” az együttérzés és a vigasztalás fejeződik ki (Jer 16,7), a fogva tartott számára pedig a királyi asztalnál való helyet adás a megkegyelmezés gesztusa (2Kir 25,27-29). Békeszerződéseket és szövetség-kötéseket is közös evésválassal pecsételnek meg (Ter 14,18; 26,30; 31,54; Kiv 18,12).

A közösséget teremő étkezés gyakran *Istennel való összetartozást* is jelent. Ezt mutatja az Ábrahám vendégszeretetéről szóló történet, amelyben a három vendégül látott férfi alakja az Úr alakjára változik át (Ter 18,1-8). (Egyébként az idegen befogadásában Isten befogadása sok vallásban ismert motívum.) A Sínai szövetségekötés után Mózes és Izrael vénei „Isten

<sup>22</sup> Schneider 1977: 281.



előtt” lakomát ültek (Kiv 24,11). Fontos momentum, hogy az étkezés Isten előtt, nem pedig Istennel történt: ez ugyanis egyúttal a szövetségi partnerek összehasonlíthatatlanságát is megjeleníti. Ugyan Isten a szövetség létrehozója, ő teszi magát szövetségessé, ám ő nem asztaltárs a lakoma többi résztvevője mellett.

A zsidók hétköznapi közös étkezéséhez is szorosan hozzátartozik a valósi dimenzió. Minden evés a kenyértöréskor mondott dicsőítő imával kezdődik és a hálaadó imával végződik, amely gyakran összekapcsolódik Isten üdvözítő tetteinek felidézésével.

Az Isten szabadító tetteiről való legfőbb megemlékezés ideje a *pészach* ünnepe.

### ***Az időpont és az alkalom***

Az egzegéták megegyeznek abban, hogy ha nem állítható is bizonyosan, hogy az utolsó vacsora pontosan pészach ünnepére esett és széder-este volt, de mindenesetre mind időpontját, mind szellemét tekintve pászkavacsora volt. (Alapvető monográfiájában Joachim Jeremias egyébként 14 érvet sorakoztat fel a lakoma húsvéti jellege mellett.<sup>23</sup>) Az Egyiptomból való szabadulásról megemlékező zsidó húsvéti lakoma 3+1 kehely bor köré rendeződik. Fontos mozzanat, hogy a borból a kelyhekbe nem keveset, hanem éppen ellenkezőleg, túlcserdülőan öntenek. Ez nem az emberi mértéktelenség jele, ez Isten túlcserdülő, mérhetetlen és mértéktelen szeretetét, áldását fejezi ki (vö. Mtörv 7,13).

Az ünnep menete, gyönyörű liturgiája a következőképpen vázolható:<sup>24</sup>

- 1.) Ünnepi áldás (kiddus) és az első kehely megáldása. (Mindkettő az ünnepi liturgiát vezető apa feladata.) Utána – az egyiptomi szolgaságra utalva – az előétel: keserű füvek és kovásztalan kenyér.
- 2.) Maga a húsvéti szertartás: egy gyermek kérdései, hogy mi ennek az ünnepnek a különleges jelentősége, s az apa válasza. A Hallelzoltárok első részének (a Vulgata számozása szerint: 112; 113,1-8) elimádkozása. A második kehely elfogyasztása.
- 3.) A tulajdonképpeni vacsora elején a kenyér fölött mondott áldás után a kenyér megtörése és körbeadása az asztalnál. A húsvéti bárány elfogyasztása. A harmadik kehely: az „áldás kelyhe”, s a családfő asztali imája.

<sup>23</sup> Vö. Jeremias 1967.

<sup>24</sup> Vö. Ribáry–Munkácsi–Kohn 1942; Jungmann 1977: 10. A pászka-ünnep háttéréről ld. pl. Gerken 1973: 32–38.

- 4.) A Hallel-zsoltárok második részének (113,9–117,29; 135) elimádkozása. Hálaadó ima a negyedik, az ún. Élijahu (Illés) kelyhe fölött. Amint erre az Illés-kehely megjelölés is utal, a zsidó ünnepkörben pészach ünnepe, azon belül is a széder-este, s ott is különösen a liturgiát záró negyedik kehely körüli pillantok jelentik Izrael számára a Messiás-várás csúcspontját.

### ***A bor és a szőlő***

A hétköznapi világában a zsidók számára a bor jelképezte mindazt, ami az életben kellemes lehet: az emberi szeretetet (Én 1,4), a barátságot (Sir 9,10), s általában minden kettős arculatú világi örömet (Préd 10,19; Zak 10,7; Judit 12,13; Jób 1,18). Egyaránt felidézheti a bálványimádó kultuszok egészségtelen részegségét és a Bölcsesség tanítványának boldogságát is (Péld 9,2).

Mivel a borra – a föld más terményeihez hasonlóan – úgy tekintettek, mint ami Istentől jön, ezért helyet kapott az áldozatokban. Már a silói szentélybe is vittek boradományokat (1Sám 1,24), az áldozatok során ezek tették lehetővé az előírt italáldozatok széthintését (Óz 9,4; Kiv 29,40; Szám 15,5 és 15,10). A bor része volt a papoknak kijáró zsendének is (Mtörv 18,4; Szám 18,12; 2 Krón 31,5).

Vallási szempontból a bor szimbolizmusának eszkatologikus tartalma van. Amikor Isten meghirdeti az őt megsértő népének a büntetéseket, akkor a bortól való megfosztásról beszél (Ám 5,11; Mík 6,15; Szof 1,13; Mtörv 28,29), s ilyenkor csupán egy bort ihatnak: az isteni harag, a kábító kehely borát (Iz 51,57).

Ugyanakkor az a boldogság, amelyet Isten a hűséges népének megígér, a próféták vigasztaló jövendöléseiben gyakran a bor nagy bőségében fejeződik ki (Ám 9,14; Óz 2,24; Jer 31,1; Iz 25,6; Jóél 2,19; Zak 9,17).<sup>25</sup> De nemcsak a bor hordoz szimbolikus értelmet, hanem a szőlő is, amelynek fája értéktelen (Ez 15,2 5), ám gyümölcse – ahogy a Bírák könyvében olvasható – „isteneket és embereket felvidít” (Bír 9,13).

A szőlőskert annak a jele, hogy Ádám bűne következtében nem szűnt meg teljesen Isten áldása. A Teremtő szőlőben gazdag földet ígér és ad népének (Szám 13,23k; MTörv 8,8). Súlyos jogtalanságot követ el az a király, aki elveszi alattvalója szőlőjét. Ezzel vétkezett Ácháb (1 Kir 21,1-16), ahogy azt Sámuel előre megjövendölte (1Sám 8,14-15). A jó király uralkodása idején viszont mindenki békében él szőlője és fügefája alatt (1Kir 5,5; 1 Makk

<sup>25</sup> Léon-Dufour (szerk.)1992: 141–142.

14,12). Ez az esemény – Mikeás és Zakariás szerint – a messiási korban fog megvalósulni (Mik 4,4; Zak 3,10), amikor a szőlő termékeny lesz (Ám 9,14; Zak 8,12).

A próféták az Istentől elfordult Izraelt gyakran szőlőhasonlattal ostorozák: Jeremiás azt mondja, olyanok, mint a választott szőlő, amely elkorcsosult és terméketlenné vált (Jer 2,21; 8,13), Ezékiel is olyan termékeny szőlőtőhöz hasonlítja, amelyet kiszárított és elégetett Izrael Istennel szembeni hűtlensége (Ez 19,10-14; 15,6-8).

Izaiás viszont azzal a képpel bátorít, miszerint a szőlő Isten virrasztó őrzete alatt kiterébélyesedik (Iz 27,2). A Zsoltáros ezért hívja segítségül Isten hűséges szeretetét: mentse meg ezt a szőlőt, amelyet átültetett Egyiptomból földjére, és amelyet meg kell szabadítani a pusztulástól és a tüztől (Zsolt 80,9-17).<sup>26</sup>

## **A vér**

Ahogy szinte minden nép, a zsidók is úgy tekintettek a vérré, mint az élet hordozójára (Ter 9,4-6; Lev 17,10-14; Mtörv 12,23). S mivel azt tartották, hogy a vér maga az élet, ezért szent jelleget tulajdonítottak neki – ugyanis mindaz, ami az életre vonatkozik, kapcsolatban van Istennel, az élet egyetlen urával. Ennek hármassá következménye van: a gyilkosság tilalma, a vérrel történő táplálkozás tilalma és a vér használata a kultuszban.

### *1.) A gyilkosság tilalma*

Mivel Isten saját képére és hasonlatosságára alkotta meg az embert, egyedül Istennek van joga hatalmat gyakorolni az ember élete fölött. Ha valaki emberéleket ont ki, Isten számon kéri rajta (Ter 9,5-6). Ez a vallási alapja a „Ne ölj!” parancsolatnak (Kiv 20,13).

### *2.) A vérrel történő táplálkozás tilalma*

A vérnek és a nem rituálisan levágott állatok húsa fogyasztásának a tilalma ősi, mint a bibliai kinyilatkoztatás (Mtörv 12,16; 15,23). Az Ószövetségben pontos indoklást is nyer e tilalom: a vér mint élet, egyedül Istenhez tartozik. Az áldozati állatoknál ez az őt megillető rész (Lev 3,17). Az ember ezért csak arra használhatja, hogy engesztelést végezzen vele.

### *3.) A vér kultikus használata*

A vér megszentelt jellege szabja meg kultikus használatának különböző módjait:

<sup>26</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1253–1254.

- a) Az Isten és népe szövetségét véres szertartás pecsételi meg. Mózes akképp nagyarázza azt a szertartást, melynek során az áldozati állatok vérének a felét az oltárra öntik, másik felével pedig a népet meghintik, hogy „ez annak a szövetségnek a vére, amelyet Jahve veletek megkötött” (Kiv 24,3-8). Ezáltal felbonthatatlan kötelék jött létre Isten és népe között.
- b) Az áldozatokban is lényeges elem a vér, akár egészen eléggő, akár közösségi áldozatról vagy megszentelő szertartásról legyen szó: a papok a vért széthintik az oltáron és az oltár körül (pl. Lev 1,5.11; 9,12).
- c) Az engesztelési liturgiákban a vér kivételesen fontos szerepet kapott, mivel a Leviták könyve szerint „a vér engesztelésre szolgál” (Lev 17,11). Évente egyszer, amikor a főpap Jóm Kippúrkor, vagyis az engesztelés napján beléphet a Szentek Szentjébe, a maga és a nép bűneiért felajánlott áldozatok vérével járul oda.
- d) Végül az áldozati vérnek megszentelő értéke is van: az Istenhez tartozást jelöli a papok (Kiv 29,20-21; Lev 8,23-24.30) és az oltár felszentelésének szertartásában.<sup>27</sup>

### ***Isten és ember közötti szakrális szövetség***

A korábbiakban már szó esett a sínai szövetségekötésről. Említést kell tennünk arról, hogy az ószövetségi könyvek tanúsága szerint Isten ezenkívül szakrális szövetséget kötött Noéval, Ábrahámval és Dáviddal is (Ter 8,20-22; 9,1.9-11.17; Ter 15,1-21; 2 Sám 7). Összegzően itt csupán azt emeljük ki, hogy mind a négy szövetségekötést az jellemzi, miszerint 1.) nem egyenrangú felek között kötött, tehát Isten *ajándéka*, továbbá 2.) *életközösséget* jelent, amelyben az ember egyetlen lényegi kötelezettsége a hűség.<sup>28</sup>

### ***Az utolsó vacsora az ószövetségi környezetben***

E sommás áttekintésből is látható, hogy az utolsó vacsora szinte minden fontos eleme szervesen illeszkedik a zsidó vallási környezetbe. Ha valaki messiási, illetve valamilyen új szövetség megkötésének igényével lép fel, a zsidó ünnepekörben nincs számára alkalmasabb pillanat, mint a széder-este. A múlt, jelen és jövő összeér, mert egyszerre emlékezés és várakozás Isten szabadító tetteire.

<sup>27</sup> Léon-Dufour (szerk.) 1992: 1412–1414.

<sup>28</sup> Minderről bővebben: Thorday 1996.

Azonban ami a negyedik kehelynél történt, az jelentősen eltért a zsidó gyakorlattól. Az elpusztított egyiptomi elsőszülöttekre emlékezve az Illés kelyhéből csupán cseppeket szórnak szét, ezt nem szokás egészen kiüríteni – legfeljebb csak valamikor a szertartás után. Éppen ezért szokatlan és fölöttébb rendhagyó volt, hogy Jézus a széder-esti szertartás részeként nyújtotta ivásra e kelyhet a tanítványainak.

Ezzel szorosan összefügg egy további kritikus momentum: az, hogy valaki, történetesen a Názáretből való Jézus, mintegy Isten nevében új szövetséget köt. A megszokott szövetség-kötés módjától eltérően nem a másik fél, az emberek hoznak ez alkalomból áldozati állatot, hanem saját maga testét és vérét adja ehhez – s nem csupán a kenyér és a bor jel-szintjén: valóságosan is. A nagypénteki esemény erről szól.

Minden további gondolatmenet attól függ, ki mit tart a názáreti Jézusról: egyszerű ember volt csupán, vagy ő a megtestesült Ige, a Szentháromság második személye? A lehetséges választól függően ezért a záró következtetések is kettősek.

## **Lehetséges következtetések**

### ***Ha Jézus csupán ember volt...***

... akkor élete a legnagyobb jóindulattal is csak egy idealista különc következetes, ám végeredményben zsákutcás pályafutásának tekinthető – még akkor is, ha mindmáig százmilliók tartják Istennek. Sok eredeti és követhetetlennek tűnő elgondolása mellett (ld. pl. Mt 5,3-12: az ún. nyolc boldogság) figyelemre méltó, ahogy azt hangsúlyozza, úgy kell Istenhez viszonyulni, mint Menyeyi Atyához. Ebből a szempontból – az egyébként józan ésszel megmagyarázhatatlan utolsó vacsorai viselkedését leszámítva – magatartása akár úgy is tekinthető, mint modell az ideális Isten-kapcsolatra. Feltűnő, hogy utolsó napjaira mennyire megváltozott, egészen befelé forduló lett, valami rossz előérzet gyötörte. Pedig korábban igazán életteli volt, annyira szerette a társaságot, hogy még a bűnösökkel is képes volt egy asztalhoz ülni, ráadásul nem vetette meg a bort sem (vö. Mt 11,19; Lk 7,34)...

### ***Ha Jézus a Krisztus, az élő Isten Fia...***

... akkor viszont még további értelmezési perspektívák nyílnak. Előadásunk szempontjából most csak a legfontosabbakat említjük. Az Újszövetség új jellegét az is kidomborítja, hogy a Sínai-szövetségkötéstől eltérően nem Isten előtt, hanem Istennel, a Szentháromság második személyével asztalközösségben zajlik a lakoma. Ez egyúttal azt jelenti, Isten egyre közelebb

akar kerülni teremtményéhez. Nem elégedett meg azzal, hogy az emberek felismerték műveiből, s Izrael mindinkább úgy élte meg történelmét, hogy abba beletestesül az Isten.<sup>29</sup> Jézus Krisztusban testté lett és az emberek között lakozott. Ennek fényében Jézus emberi életének egyik legfontosabb mozzanata az utolsó vacsora volt, amely az Istennel való újfajta közösség nyitányának tekinthető. A kenyér és bor képében valóban saját testét és véréát adja megerősítő és megtisztító táplálékkul. A kialakuló egyház gyakorlata az ún. Eucharisztia ünneplésekor a pészachi vacsorának látszólag csak két elemét (a kenyeret és a bort) vette át, azonban mégis megvalósul *a tökéletes széder este*: ugyanis Jézus Krisztusra úgy tekintenek, mint a húsvéti Bárányra (vö. 1Kor 5,7; 1Pét 1,19; Jel 5,6)...

Amikor a pap a kehelyben bort és vizet vegyít, abban a teológusok legfeljebb csak arra vonatkozó jelképi utalást látnak, hogy a kereszten Jézus oldalából vér és víz (a keresztség szimbóluma) folyt ki; ám az etnográfus ezen túlmenően azt is felfedezi, hogy ez egyben azt is kifejez(het)i, hogy az Eucharisztia hatása hasonló ahhoz, mint amikor hajdan a vizet összekeverték a vörösborral, hogy a bor – ma már tudományosan is kimutatott bakteriocid hatása révén – a vizet megtisztítsa.

Az utolsó vacsora széderjén, „nagycsütörtökön” a kenyértörésben elővételezve nemcsak a nagypéntek történt meg, hanem a bor túlsorduló kiöntése; a pünkösöd is. Az Újszövetségben ugyanis szó esik még egy újfajta „borról” – a Szentlélekről is. Az Apostolok Cselekedete beszámolója szerint (ApCsel 2,1-38) az első pünkösödkor – ami a zsidó liturgikus naptár szerint éppen a Tóraadás ünnepén volt – „beteltek mindnyájan Szentlélekkel” (a keresztény teológia szerint a harmadik isteni személlyel), s ez olyan állapotot váltott ki bennük, amely a bor hatására emlékeztette a szemtanúkat.

\* \* \*

Ám bárki bárhogy vélekedjen is a názáreti Jézusról, egy mindenképpen vitathatatlan: az utolsó vacsorán a bor kiemelődött egyfajta bódító-élvezeti cikk szerepéből, s nem úgy szakralizálódott, mint a görögök bacchanáliáiban, hanem éppen ellenkezőleg.<sup>30</sup> A másokért való önmegtagadás és a teljes önátadás jele lett.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Ld. erről Claus Westermann szép elemzését: Westermann 1993.

<sup>30</sup> Vö. Zelnik 2010.

<sup>31</sup> Az utolsó vacsora különböző felekezetek szerinti értelmezéséről ld. Armstrong 2007; Smith 2008.

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Többeknek tartozom köszönettel azért, hogy ez a könyv megszülethetett. Először is *Pócs Évának*, aki azon túlmenően, hogy fáradhatatlan szorgalommal gyarapítja tiszteletre méltó munkásságát, írja inspiráló – és olykor vitára késztető – tanulmányait, s tanítványokat nevelve végzi tudományszervező tevékenységét, példát adott a tudományos meggyőződés melletti bátor kiállásra is. 1993-ban az iskolateremtő tudós, *Gunda Béla* egyik könyvét ismertetve szóvá tette annak folklorisztikai hiányosságait,<sup>1</sup> de kész volt kritikus véleményt megfogalmazni a magyar néprajztudomány egy másik kimagasló alakja, *Diószei Vilmos* munkásságáról is.<sup>2</sup> Úgy hiszem, ha valaki, akkor ő az, aki pontosan tudja, milyen az, amikor pusztán a tudományunk iránti elkötelezettség motivál vitázó észrevételeink megfogalmazására.

Köszönöm annak a római katolikus papnak a bizalmát és barátságát, aki lehetővé tette, hogy tanúja legyek exorcista szolgálatának. Ő névtelenségben kíván maradni, mert úgy véli, nem a személye a fontos, hanem az a sajátos papi feladat, amivel annak idején egyházmegyéje püspöke megbízta. A jezsuita Kővári Károly szögezi le egy helyütt, hogy egy lelkigyakorlattal felér, ha valaki szemtanúja egy ördögűzésnek.<sup>3</sup> Jómagam több száz alkalommal lehettem ennek megfigyelője. Nem a poétikai fokozás, hanem a ténszerűség kedvéért írom le: 1990 és 1998 között a látottak-hallottak, valamint a rászorulókhöz megtett közös útjaink során a tapasztaltakról folytatott hosszú beszélgetéseink számomra felértek egy hittudományi főiskolával.

Mindez elősegítette a keresztény tanítás mélyebb megismerését. Rengeteget tanultam a halk szavú, tudós pap barátomtól: nemcsak a szellemi világ törvényszerűségeiről, hanem a felvetődő teológiai kérdésekről is. Az általa megalapozott tudást tovább szélesítette a '90-es évek közepén a magyarországi bencés rendtartomány tiszteletreméltó Bédáról elnevezett négyéves képzése, ahol a felejthetetlen *Békés Gellértől* (1915–1999) többek között ökumenikus dogmatikát, *Tímár Agnes* apátnőtől lelakiségtörténetet, *Endreffy Zoltántól* (1944–2005) filozófiát, *Simon T. Lászlótól* és *Suhók Elemértől* (1941–2015) az Ó-, illetve az Újszövetség könyveinek megértését tanulhattam. Közülük többen, sajnos, már nincsenek köztünk. Szeretettel és hálás szívvel emlékezem mindannyiukra. Köszönettel tartozom a tőlük kapott szellemi

<sup>1</sup> Pócs 1993. – Gunda Béla munkásságáról újabban: Bartha (szerk.) 2015.

<sup>2</sup> Pócs 2017. különösen 4–6, 15–22. Értékeléséhez ld. még: Fodor 2017., Wilhelm 2017.

<sup>3</sup> Kővári 1976.

munícióért. E stúdiumoknak nem kevés hasznát láttam a vitaindító dolgozatom megírása, majd pedig a hozzászólások végiggondolása és a felvetett ellenvetésekre adott válaszaim megfogalmazása során. Még ha több tekintetben nem értünk is egyet, hálásan köszönöm vitapartnereimnek: *Pócs Évának*, *Klaniczay Gábornak*, *Mohay Tamásnak* és *Vargyas Gábornak*, hogy őszintén kifejtették gondolataikat. Végső soron többüknek a felvetésemet alapvetően elutasító véleménye késztetett arra, hogy még jobban elmélyedjek az összehasonlító vallástudomány problematikájában. Így tudtam rámutatni arra, hogy ennek alapelve tudományosan igazolhatatlan és ezért korrekcióra szorul; s e munkámban néhány tarthatatlan fogalom-használatra is fel tudtam hívni a figyelmet. Mivel könyvem egyik alapvető feladata az volt, hogy világossá tegyem, hol és miben tér el egy keresztény tudományos értelmezés napjaink meghatározó reduktív ateista interpretációjától, e sajátosság okozhat egyfajta optikai torzítást. Éppen ezért úgy vélem, feltétlenül szükséges e helyen azt is hangsúlyoznom, hogy a látszat ellenére a tudós társaimmal sokkal több mindenben értünk egyet, mint amiben különböznek a nézeteink. Különösen igaz ez Mohay Tamásra, aki hozzászólásában a jelenleg domináns véleménnyel szemben határozottan kiállt egy keresztény tudományos értelmezés létjogosultsága mellett. Ennek felvállalása korántsem magától értetődő a hitüket gyakorló keresztény tudósok körében. Ez ugyanis egzisztenciális kockázatokkal járhat.

Éppen emiatt szeretne anonimitásban maradni az a kolléga, aki elsőként olvasta e kötet kéziratát – a megjegyzéseit ezúton is köszönöm. Ugyancsak köszönöm, hogy a dolgozat egyes részeiről megosztotta meglátásait *Csáji László Koppány*, *Darvas Máttyás*, *Demeter Tamás*, *Hörsik Edit*, *Kőrös László* és *Sárosi Attila*. Köszönöm lektorom, *Gál Péter* hasznos észrevételeit, melyeket messzemenően igyekeztem megszívlelni. A végső formáért természetesen engem terhel a felelősség. Hálás vagyok *Osvát Annának* a kéziratom figyelmes nyelvi gondozásáért. Végül, de nem utolsó sorban köszönöm *Fodor Pálnak*, az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatójának, a Történettudományi Intézet igazgatójának, hogy nemcsak kiállt mellettem, amikor a jelen téma munkálatai miatt az ellenérdekű erők ki akartak rúgatni a munkahelyemről; hanem anyagilag is támogatta e kötet megjelenését.

Abban bízom, hogy aki e sorokig eljutott, azt elgondolkoztatták érveim, a felsorakoztatott adatok, s talán megbarátkozik a vonatkoztatási rendszerek egyenértékűségének a gondolatával, és belátja, hogy az embert, az emberi kultúrát és a minket körülvevő világot nemcsak egyetlen világkép alapján lehet tudományos igénnyel értelmezni. Ha ez megtörtént, elértem célomat.



## IRODALOM

ABRAMOVA, Jekatyerina Jurevna

2016 Predsztaavlénijjá ob ekzorcizme v katolicseszkoj tradicii (XIII-XV veka). Vüpuszknaja kvalifikacionnaja rabota. Tyumeny.  
[http://www.tnmlib.ru/jirbis/files/upload/books/VKR/2016/IIIPN/Abrahamova\\_VKR.pdf](http://www.tnmlib.ru/jirbis/files/upload/books/VKR/2016/IIIPN/Abrahamova_VKR.pdf) (Letöltve: 2017. augusztus 10.)

ALMOND, Philip C.

2004 *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and Their Cultural Contexts*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

ALSZEGHY Zoltán–FLICK, Maurizio

1976 *A katolikus dogma fejlődése*. Róma: Anonymus.

AMORTH, Don Gabriele

1994 *Egy ördögűző tapasztalatai*. (Fordította Domokos György) Budapest: Ecclesia.

2009 *Ördögűzők és pszichiáterek*. (Fordította Bruncsák István) Nagyvárad: IHTYS.

2010a *Róma ördögűzőjének újabb tapasztalatai*. (Fordította Bruncsák István) Harmadik kiadás. Nagyvárad: IHTYS Kiadó.

2010b *Memorie di un esorcista. La mia vita in lotta contro Satana*. Milano: Mondolibri.

ARMSTRONG, John H. (ed.)

2007 *Understanding Four Views on the Lord's Supper*. Grand Rapids: Zondervan.

ASCHE, Matthias–SCHINDLING, Anton (Hrsg.)

2002 *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*. 2. Auflage, Münster/Westfalen: Aschendorff.

ASSISI SZENT Ferenc

1943 *Assisi Szent Ferenc virágos kertje. Fioretti*. Budapest: Athenaeum.

AVILAI SZENT Teréz

1979 *A belső várkastély*. Budapest: Szent István Társulat (a továbbiakban: SZIT).

Dr. B.

1874 *Psychiatria pastoralis. Religio*, 1874. 2. félév 31. szám 265–267., 32. szám 273–274.

BABOS István

1975 *A szentségek általában – Kereszttség és bérmlás*. (Teológiai Kiskönyvtár III/5) Róma.

BAGLIO, Matt

2009 *The rite: the making of a modern exorcist*. New York: Doubleday.

BAGYINSZKI Ágoston (szerk.)

2014 *A hitvallástól a teológiai megalapozásig. Szöveggyűjtemény a teológiai ismeretelmélet tanulmányozásához*. Budapest: L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.

BÁLINT Sándor

1938 A magyar vallásos néprajz körvonalai. Előszó. In: Bálint Sándor: *Népünk ünnepei*. Budapest, 5–85.

- 1987 A magyar vallásos népelet kutatása. In: *Vallási néprajz III.* Budapest, 8–66.
- BAMONTE, Francesco  
 2015 *Szűz Mária barca a gonosszal az ördögűzések alatt.* Nagyvárad: IHTYS Kiadó.  
 2016 *Megszállottság és ördögűzés. Hogyan ismerjük fel a ravasz kísértőt?* Nagyvárad: IHTYS.
- BÁNYAI Ferenc–NAGYPÁL Szabolcs–BAKOS Gergely (szerk.)  
 2010 *A vallási tapasztalat megértése. Jog, bölcsélet, teológia.* (Békés Gellért Ökumenikus Könyvek, II.) Pannonhalma–Budapest: Békés Gellért Ökumenikus Intézet–L'Harmattan.
- BARANYI Károly  
 2012 *Szerpentinen a magasba.* Budapest: Kairosz.
- BARBOUR, Ian G.  
 2009 *A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak?* Pozsony: Kalligram.
- BARTH, Heinz-Lothar  
 2002 Az exorcizmus leértékelése az Egyházban. *Szent Margit Lap*, VIII. évf. 69. szám (2002. február), 70. szám (2002. március).
- BARTH, Karl  
 1943 *Die kirchliche Lehre von der Taufe.* Zollikon–Zürich: Evangelische Verlag.
- BARTHA Elek  
 1993 *Vallásökológia.* Debrecen.
- BARTHA Elek (szerk.)  
 2015 *A néprajztudomány professzora. Gunda Béla (1911–1994).* (Studia Folkloristica et Ethnographica 62.) Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.
- BÁRTH Dániel  
 2007 Földi bajok transzcendens gyógyítása: benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon. In: Hoppál Kál Bulcsú (szerk.): *Előadások a vallásról.* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, 89–97. (Vallástudományi Tanulmányok; 7–8.)  
 2008 *Exorcizmus és erotika: Egy XVIII. századi székegyföldi ördögűzés szokatlan körülményei.* Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.  
 2010 *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon.* (Fontes ethnologiae Hungaricae 9.) Budapest – Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.  
 2013a Pater Rochus, der ungarische Gassner: Exorzismus, Volksfrömmigkeit und Katholische Aufklärung in Südungarn im Mitte des 18. Jahrhunderts. *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*, 8. 85–100.  
 2013b Ételek és italok megáldása. Népi igények és egyházi kínálat a kora újkortól napjainkig. In: Déri Balázs (szerk.): *Convivium.* Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 147–155.  
 2014 Katolikus felvilágosodás és népi kultúra a 18. századi Magyarországon. In: Hermann István (szerk.): *Padányi Bíró Márton emlékezete.* Veszprém: Magyar Nemzeti Levéltár Veszprém Megyei Levéltára, 39–58.

- 2015 Kommunikáció a tisztátalan lelkekkel. In: Pócs Éva (szerk.): *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció.* (Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben VIII.) Budapest: Balassi, 569–579.
  - 2016 *A zombori ördögűző: Egy 18. századi ferences mentalitása.* (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 3.) Budapest: Balassi.
  - 2017 Rajongás és ráció. Az exorcizmussal kapcsolatos katolikus egyházi gondolkodás változatai a 18. század második felében. In: Jakab Albert Zsolt–Vajda András (szerk.): *Aranybúd: Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet–Erdélyi Múzeum-Egyesület, 85–102.
- BARTSCH, HANS WERNER (ED.)
- 1961 *Kerygma and myth: a theological debate.* (Harper Torchbooks: The Cloister Library 80.) New York–Evanston: Harper and Row.
- BARTON, Georg A.
- 1918 Possession (Semitic and Christian). In: Hastings, James (Ed.): *Encyclopedia of Religion and Ethics. Picts-Sacraments.* Vol. X. Edinburgh–New York: T. & T. Clark – Ch. Scribner's Sons, 133–139.
- BECKER, Elisabeth (Hrsg.)
- 1995 *Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß.* Stein am Rhein: Christiana-Verlag.
- BEIERWALTES, Werner–BALTHASAR, Hans Urs von–HAAS, Alois M.
- 2008 *A misztika alapkérdései.* Budapest: Sík Sándor Kiadó.
- BEINERT, Wolfgang
- 2004 *A katolikus dogmatika lexikona.* Budapest: Vigília.
- BÉKY Gellért
- 2003 *Misztika ma?* Budapest: Marana Tha.
- BENDEL, Rainer–BENDEL-MAIDL, Lydia–GOLDSCHMIDT, Andreas
- 2000 Vergangenheitsbewältigung in theologischen Schriften Joseph Bernharts, Romano Guardinis und Alois Winklhofers. *Kirchliche Zeitgeschichte*, Vol. 13, No. 1. 38–177.
- BENEDEK PÁPA, XVI.
- 2006 *Deus caritas est kezdetű enciklikája ... a keresztény szeretetről.* (Pápai megnyilatkozások 42.) Budapest: Szent István Társulat.
- BENZ, Ernst
- 1972 Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung. In: Zutt, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit – Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen.* Bern: Francke Verlag, 125–148.
- BENYIK György
- 1996 *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete. II. Introductio specialis.* Szeged: JATEPress.
- BERGER, Peter
- 2001 *Computer und Weltbild. Habitualisierte Konzeptionen von der Welt der Computer.* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

BERGER, Rupert

2008 *Lelkipásztori liturgikus lexikon*. Budapest: Vigilia.

BERRIOS, German E.

1996 *History of Mental Symptoms. Descriptive Psychopathology Since the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press

BERTOLUCCI, John

1993 *Tűzben a Lélekkel. Egy katolikus pap lelki megújulásának története*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

BETTY, Stafford

2005 *The Growing Evidence for "Demonic Possession": What Should Psychiatry's Response be?* *Journal of Religion and Health*, Vol. 44, No. 1. 13–30.

BINTERIM, Anton Joseph

1825-1833 *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten: mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disziplin der katholischen Kirche in Deutschland*. Bd. 1–7. Mainz: S. Müller.

BOCSA József (szerk.)

1996 A szellemek megkülönböztetése. Kézirat. Interneten hozzáférhető a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban: <http://www.ppek.hu/k152.htm> (Letöltve: 2011. február 23.)

BODDY, Janice

1994 Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23. 407–434.

BOGLÁR Lajos

1995 *Vallás és antropológia*. Bevezetés. (Szimbiózis 4.) Budapest.

BOLBERITZ Pál

1984 *Isten, ember, vallás*. Budapest: Ecclesia.

2011 *A keresztény bölcsélet alapjai*. Budapest: Szent István Társulat.

BORNKAMM, Günther

1954 *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

1956 *Jesus von Nazareth*. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer.

BORSOS Balázs

2004 *Elefánt a hidon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról*. Lányi András, Borsos Béla és Kiss Lajos András vitáikkal. Budapest: L'Harmattan.

BOURGUIGNON, Erika

1976 *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers.

1989 Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind. *Ethos*, Vol. 17, No. 3. 371–384

BÖCHER, Otto

1970 *Dämonenfrucht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: W. Kohlhammer.

1972 *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe in Neuen Testament*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: W. Kohlhammer.

- 1993a Dämonen („böse Geister“) I. Religionsgeschichtlich. In: KRAUSE, Gerhard–MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 8. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 270–274.
  - 1993b Dämonen („böse Geister“) IV. Neues Testament. In: KRAUSE, Gerhard–MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 8. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 279–286.
  - 1993c Exorzismus I. In: KRAUSE, Gerhard–MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 10. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 748–750.
- BRENDLE, Franz–SCHINDLING, Anton (Hrsg.)  
2006 *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. Münster: Aschendorff Verlag.
- BROGNOLI, Candido  
1651 *Manuale Exorcistarum, ac Parochorum*. Bergomi: M. A. Rubei.
- BROOKE, John Hedley  
2011 *Tudomány és vallás. Történelmi áttekintés*. Pozsony: Kalligram.
- BULL, Dennis–ELLASON, Joan–ROSS, Colin  
1998 Exorcism Revisited: Positive outcomes with Dissociative Identity Disorder. *Journal of Psychology & Theology*, Vol. 26., 188–196.
- BULTMANN, Rudolf  
1948 Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941). In: Bartsch, H.-W. (Hg.): *Kerygma und Mythos. Band 1*. 1948. 15–48.
- BUOB, Hans  
1994 *A Szentlélek adományai*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.  
2006 *Die Gabe der Unterscheidung der Geister*. Fremdingen: Unio Verlag
- CACIOLA, Nancy  
2000 Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 2. 268–306.  
2003 *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro  
2007a Charismatic Healers on Iberian Soil: An Autopsy of a Mythical Complex of Early Modern Spain. *Folklore*, Vol. 118. No. 1. 44–64.  
2007b El Sanador, el Párroco y el Inquisidor: los Saludadores y las Fronteras de lo Sobrenatural en la España del Barroco. *Studia historica. Historia moderna*. No. 29. 2007. 307–341.  
2009 *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. (Historia Extramuros) Pringles: Prometeo Libros.
- CAPPS, Charles  
2008 *A szó teremő ereje*. Második, javított kiadás. Budapest: Surjányi Csaba kiadása.
- CHADWICK, Henry  
1999 *A korai egyház*. Budapest: Osiris.

COCCHIARA, Giuseppe

1962 *Az európai folklór története*. Budapest: Gondolat.

1965 *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára*. Budapest: Gondolat.

COHEN, Emma

2008 What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms. *Ethnos*, Vol 73. Nr. 1. 101–126.

COHEN, Emma – BARRETT, Justin L.

2008 Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence. *Ethos*, Vol. 36, No. 2. 246–267.

COLLINS, Paul M.

2001 *Trinitarian Theology: West and East*. Oxford: Oxford University Press.

COMAROFF, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: Univ. Chicago Press.

CONZELMANN, Hans

1968 *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl., München: Chr. Kaiser.

CRAFFERT, Pieter F.

2015 What does it mean to be possessed by a spirit or demon? Some phenomenological insights from neuro-anthropological research. In: *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 71 (1), Art. #2891, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2891>

CRAPANZANO, Vincent

1987 Spirit Possession: An Overview. In: Jones, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. Detroit–New York–San Francisco: Thomas Gale. 8688–8694.

CSERMELY Péter–GERGELY Pál

1995 *A megismerés csapdái. A tudományos kutatómunka módszertana és problémái*. Budapest: Magyar Biológiai Társaság Sejt- és Fejlődésbiológiai szakosztálya.

CSIA Lajos

1994 *Bibliai lélektan*. Budapest: Százszorszép.

DAVIES, Mervyn–CRISP, Oliver D.–D'COSTA, Gavin–HAMPSON, Peter (eds.)

2012 *Christianity and the Disciplines. The Transformation of the University*. London–New York: T&T Clark International.

DEACON, John–WALKER, John

1601 *Dialogical Discourses of Spirits and Devils*. London.

DELRIO, Martín Antonio

1617 *Disquisitionum Magicarum libri sex*. Mogvntiae: Peter Henning.

DENEFFE, August

1923 Perichoresis, circumincesso, circuminseccio. Eine terminologische Untersuchung. *Zeitschrift für Katolische Kirche*, Vol. 47. No. 4. 497–532.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter

2004 *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Összeáll. Romhányi Beatrix és Sarbak Gábor. Szerkesztette Burger Ferenc. Bátonyterenye–Budapest: Örökmécs Kiadó–Szent István Társulat.

2010 *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebrentscheidungen*. 43. Ausgabe. Freiburg im Breisgau–Basel–Rom–Wien: Herder.

DÉR Katalin

2008 *A Biblia olvasása*. Budapest: Kairosz.

DODD, C. H.

1963 *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.

DUNN, James D. G.–TWELFTREE, Graham H.

1980 Demon-Possession and Exorcism in 'The New Testament'. *Churchman* (London) 94. 210–225.

DURKHEIM, Émile

2003 *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.

EBELING, GERHARD

1960 Jesus und Glaube In: *Wort und Glaube*. Band I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 203–254.

ELIADE, Mircea

1994 *Vallási hiedelmek és eszmék története. I. A kőkorszaktól az eleuszijszi misztériumokig*. Budapest: Osiris.

1995 *Vallási hiedelmek és eszmék története. II. Guatama Buddhától a kereszténység győzelméig*. Budapest: Osiris.

1997 *Vallási hiedelmek és eszmék története. III. Mohamedtől a reformációig*. Budapest: Osiris.

ERDŐ Péter (szerk.)

1983 *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. (Ókeresztény Írók 5.) Budapest: Szent István Társulat.

1986 *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. 2. kiadás. Budapest: Szent István Társulat.

ERNST, Cécile

1972 *Teufelaustreibungen. Die Praxis der katolischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert*. Bern–Stuttgart–Wien: Hans Huber Verlag.

EYNATTEN, Maximilian von

1619 *Manuale exorcismorum: Continens Instructiones, & Exorcismos ad euicandos e corporibus obsessis spiritus malignos, & ad quauis maleficia depellenda, & ad quascumque infestationes daemonum reprimendas*. Antwerpen: Moretus.

EWING, Katherine

1994 Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist*, 96 (3), 571–583.

FANNING, William H.

1911 Obreption. In: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 496–497.

FARKASFALVY Dénes

1985 Hit és tapasztalat. *Szolgálat*, 66. szám 14–21.

1995 *Bevezetés az újszövetségi Szentírás könyveibe*. Budapest: Szent István Társulat.

FEKETE KÁROLY

2009 „Amikor a lélek húrjai megszólalnak...” Gondolatok a keresztyén antropológia kulcsszavairól és azok következményeiről. *Debreceni Szemle*, 17. évf. 1. 75–83.

FERBER, Michael P.

2006 Critical Realism and Religion: Objectivity and the Insider/Outsider Problem. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 96, No. 1. 176–181.

FERCSIK János

1977 *A relativitáselmélet szemlélete*. (Gyorsuló idő) Budapest: Magvető.

FIGL, Johann (Hrsg.)

2003 *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck–Göttingen: Tyrolia–Vandenhoeck & Ruprecht.

FODOR István

2017 Sámánok voltak-e a táltosaink? Megjegyzések Pócs Éva dolgozatához. *Ethnographia*, 128. évf. 3. sz. 510–523.

FORTEA, Jose Antonio

2004 *Summa Daemoniaca*. Dos Latidos, S.L.U.

2006 *Interview With an Exorcist: An Insider's Look at the Devil, Demonic Possession, and the Path to Deliverance*. West Chester: Ascension Press

2012 *Exorcística. Cuestiones sobre el demonio, la posesión y el exorcismo*. Versión 9. Zaragoza: Editorial Dos Latidos.

FÖLDEVÁRI Katalin–GAJDOS Ágoston

2012 Vallási és pszichiátriai párhuzamok a katolikus ördögűzési hagyományokban. In: Dávid Ágnes–Jován Katalin (szerk.): „*A mi tendenciáink*” (Szakkollégiumi tanulmányok 1.) Debrecen: A Debreceni Egyetem Tudományegyetemi Karok Hatvani István Szakkollégiuma, 24–34.

FRANZ, Adolph

1909 *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. I-II*. Freiburg in Bressgau.

FUCHS, Ernst

1960 *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2: *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

FULBROOK, Mary

2002 *Historical Theory*. London–New York: Routledge.

GAÁL BOTOND

2009 Az ember titka: test, lélek, szellem. *Debreceni Szemle*, 17. évf. 1. sz. 48–59.

GAILLARDETZ, Richard R.

2011 *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe*. Budapest: L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.

GÁL Ferenc

2005 Perichorészisz. In: Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* X. kötet, Budapest: Szent István Társulat, 838.



GÁL Péter

1996 *A New Age – keresztény szemmel*. 4. kiadás. Budapest–Pécs: Szegletkő.

2017 *Jézus Krisztus a szabadító. A személyes gonosz hatalmának megtörése, mint a megváltás egyik dimenziója*. Budapest: Szegletkő.

GALLAGHER, Richard E.

2008 A Case of Demonic Possession: Among the Many Counterfeits. *New Oxford Review*, Volume LXXV, Number 3. (March)

2015 True & False Possessions, Revisited: In a Strange & Confusing Realm. *New Oxford Review*, Volume LXXXII, Number 4.

GALLAGHER MANSFIELD, Patti

1995 *Az új Pünkösöd kezdete. A karizmatikus megújulás kibontakozása a Katolikus Egyházban*. Budapest: Marana Tha.

GÁNÓCZY Sándor

2009 *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*. Budapest: Szent István Társulat.

2012 Milyen értelemben lehet tudomány a keresztény teológia? *Magyar Tudomány*, 173. évf. 10. szám 1256–1267.

GÁSPÁR Csaba László

2000 A filozófia oktatásának fölöttébb szükséges voltáról. *Iskolakultúra*, 1. sz. 24–30.

GÁRDONYI Máté

1999 A Trentói zsinat teológiai jelentősége. *Vigília*, 64. évf. 5. sz. 335–338.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Vári András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban*. Budapest, Akadémiai, 13–61.

1994 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Századvég.

GERKEN, Alexander

1973 *Theologie der Eucharistie*. München: Kösel.

GILSON, Étienne

2000 *A középkori filozófia szelleme*. Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz.

GINGYIKIN, Szemjon Grigorjevics

2004 *Történetek fizikusokról és matematikusokról*. 2., jav. kiad. Budapest: Typotex.

GIUSSANI, Luigi

1999 *A modern ember vallási tudata – A keresztény tapasztalat útján*. 2. kiadás. (XX. századi keresztény gondolkodók 4.) Budapest: Vigília.

GLATZ Ferenc

2004 Teológia, egyházi tudományosság és Akadémia. A teológia emancipálásáról és a köztestület kiterjesztéséről az egyházi személyekre. In: *Magyar Millennium Európában. Beszéd, cikkek, jegyzetek 2000–2002*. Szerkesztette Burucs Kornélia. Budapest: Pannonica Kiadó, 445–455.

GOODMAN, Felicitas D.

1988 *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*. (Folklore Today) Indiana University Press.

GOTS, Anton

1988 *Du machst uns neu durch deinen Geist. Grundkurs der Glaubenserneuerung*. Graz–Wien–Köln: Styria.

GÖRFÖL Tibor

2013 Pontos válaszok, kérdések forrásai. A katolikus egyház dogmái. *A Szív*, 2013. 4. sz. 46–49.

GÖRRES, Joseph

1842 *Die christliche Mystik*. Bd. 4. Erste Abtheilung. Regensburg: Joseph Manz.

GREENE, Carol

1992 *Mörder aus Retorte. Der Fall Charles Manson*. Wiesbaden: Dr. Bottiger Verlag.

GRIBBIN, John

2004 *A tudomány története 1543-tól napjainkig*. Budapest: Akkord Kiadó.

GUTWENGER, Lisl (Hrsg.)

1992 „*Treibt Dämonen aus!*” – *Matthäus-Evangelium 10,8. Von Blumhardt bis Rodenryk. Vom Wirken katholischer und evangelischer Exorzisten*. Stein am Rhein: Christiana-Verlag.

GYÁNI Gábor

2017 A verőlegényi ethosz. *Kommentár*, 12. évf. 4. szám 61–67.

HAAG, Herbert

1969 *Abschied vom Teufel*. (Theologische Meditationen 23.) Einsiedeln: Benziger Verlag.

1978 *Vor dem Bösen ratlos?* [In Zusammenarbeit mit Katharina und Winfried Elliger] München–Zürich: R. Piper & Co.

1980 *Teufelsglaube*. [Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck] Zweite, durchgesehene Auflage. Tübingen: Katzmann Verlag.

HAAS, Alois M.

2011 *Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*. Budapest: Vigilia.

HAGIN, Kenneth E.

1989 A Szent Lélek vezetése. In: Uő.: *Jézus neve – A Szent Lélek vezetése*. Budapest: Bibliotéka Kiadó, 129–253.

HALL, Francis J.

2004 *Theological Outlines*. Third edition. Eugene (Oregon): Wipf & Stock Publishers.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: Adiprint.

HAMMAN, A.

1987 *Igy éltek az első keresztények*. Budapest: Szent István Társulat.

HAMMOND, Frank

1994 *Démonok és a szabadulás. Jézus szolgálata alapján*. Budapest: Hit Gyülekezete.

HAMMOND, Frank–HAMMOND, Ida Mae

1997 *Diszónó a szalonban. Gyakorlati útmutató a szabadulásról*. Budapest: Hit Gyülekezete.

HARLEY, David

1990 Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch. *Social History of Medicine*, 3. 1–26.

HATHEYER Ferenc

1915 Levélszekrény 38. A kereszténység csodái és a rendkívüli idegállapotú jelenségek. *Magyar Kultúra, Társadalmi és tudományos szemle*. 3. évf. 1. sz. 28–32.

HAUKE, Manfred

2006 Theologische Klärungen zum „Großen Exorzismus“. *Forum Katholische Theologie*, 22. 186–218.

HÄGELE, Peter C.

2000 *Physik – Weltbild oder Naturbild? Vorlesung*. Tagung der Deutschen Physikalischen Gesellschaft (DPG) am 31. 03. 2000 in Regensburg. [www.iguw.de/uploads/media/weltbild.pdf](http://www.iguw.de/uploads/media/weltbild.pdf) (Letöltve: 2016. 12. 07.)

é.n. *Würfelt Gott? naturgesetz, Zufall und Gottes Handeln*. [www.document.kathtube.com/10016.pdf](http://www.document.kathtube.com/10016.pdf) (Letöltve: 2016. 12. 07.)

HÉJJA Gyula

1985 Keresztény élettéljesség és misztika. *Szolgálat*, 66. sz. 5–14.

HENGSBACH, Franz

1979 A szellemek megkülönböztetése. *Szolgálat*, 43. sz. 39–43.

HESZ Ágnes

2014 A vallás, az antropológia és az antropológusok. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 216–233.

HESZLER Péter

é.n. Vallás és természettudomány. Egyetemi előadássorozat vázlata.

<http://eduline.hu/segedanyagtalalatok/3075-Vallas-es-termeszettudomany> (Letöltve: 2015. márc.1.)

HEUSSI, Karl

2000 *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest: Osiris.

HIDÁSZ György Izrael

é.n. A keresztény emberkép rajzolata (vázlat).

<http://www.karizmatikus.hu/images/stories/docs/ember-kep.pdf> (Letöltve: 2016. 11. 17.)

HINN, Benny

1992 *A kenet*. Budapest: Hit Gyülekezete.

HOPPÁL Kál Bulcsú

2007a Megjegyzések a kommunikációról Karl Rahner nyomán. In: Cselényi István – Hoppál Kál Bulcsú – Kormos József (szerk.): *Aquinói Szent Tamás nyomán. A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság konferenciái 2004-2005*. Budapest: Mozaik Nyomda, 236–260.

2007b A vallásfenomenológiától a vallástörténetig. A vallástudomány útja. In: HOPPÁL Kál Bulcsú (szerk.): *Előadások a vallásról*. (Vallástudományi Tanulmányok 7–8.) Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, 25–38.

HOPPÁL Mihály

2006 Jegyzetek a terepmunkáról: módszer és technika. *Ethno-Lore*, XXIII. 11–26.

HOWARD-BROWNE, Rodnes M.

1995 *Isten érintése*. Budapest: Hit Gyülekezete.

HÖFFNER J.

1978 Az egyház és az ördög. *Szolgálat*, 39. sz. 67–69.

HUFFORD, David J.

1995 The Scholarly Voice and the Personal Voice. *Western Folklore*, Vol. 54. No. 1. 57–76.

HURTADO, Larry W.

2008a *Hogyan lett Jézus Istenné? Közelítések a legkorábbi kereszténység Jézus-tiszteletéhez.* (Napjaink Teológiája 9.) Pannonhalma: Bencés.

2008b Vallási tapasztalat és újítás az Újszövetségben. *Pannonhalmi Szemle*, 1. szám 20–34.

IDINOPULOS, Thomas A.–YONAN, Edward A. (eds.)

1994 *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion.* Leiden–New York–Cologne: Brill.

IULIANO, Simone

2012 *Manuale di Demonologia*. Tricase: Edizioni Youcanprint.

JACKSON, Mike–FULFORD, K. W. M.

1997 Spiritual Experience and Psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 4. 1. 41–65.

JANKA György

2008 Az ördögűzés mozzanata a görög katolikus egyház szertartásaiban. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi, 101–114.

JAUBERT, Annie

1957 *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne.* Paris: J. Gabalda & C<sup>te</sup>.

JÁKI Szaniszló

1990 *A tudomány Megváltója*. Budapest: Ecclesia.

1998 *Tudomány és világnézet*. Budapest: Lexika.

2002 *Jézus, iszlám, tudomány*. Budapest: ValóVilág Alapítvány.

2004 *A fizika látóhatára*. Második kiadás. Budapest: Kairosz.

2014 *A tudomány és vallás kapcsolatának ábécéje*. Budapest: Kairosz.

JELENITS István

2002 Keresztény emberkép. In: *Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban.* (Neveléstörténeti Füzetek 19.) Budapest: OPKM, 69–74.

JEREMIAS, Joachim

1967 *Die Abendmahlsworte Jesu*. 4. kiadás. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

JOHNSON, Paul Christopher

2011 An Atlantic Genealogy of „Spirit Possession”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 53, No. 2. 393–425.

JUNGMANN, Josef Andreas

1977 *A szentmise*. Eisenstadt: Prugg.

KÁKOSY László

1978 *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest: Akadémiai.

KALLENDORF, Hilaire

2003 *Exorcism and Its Texts: Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*. Toronto: University of Toronto Press.

KAMPIS György

2012 Mi a tudomány? És mi nem az? *Magyar Tudomány*, 173. évf. 10. szám 1268–1269.

KASPER, Walter – LEHMANN, Karl (Hrsg.)

1978 *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mainz.

KATUS László

2007 Rendhagyó interjú Katus Lászlóval hitről, egyházzól, történelemről. In: Góczy Zoltán–Varga Szabolcs–Vértési Lázár (szerk.): *Ecclesia semper reformanda et renovanda. Katus László egyház történelmi tanulmányai és cikkei*. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, 6–24.

KÄSEMANN, Ernst

1954 Das Problem des historischen Jesus. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51, 125–153.

KECSKÉS D. Gusztáv

2011 *Politikai hit-vallás. Bibliai politológia*. Budapest: D7 Kiadó.

2013 *A Political Profession Of Faith. A Biblical Political Science*. Budapest: D7 Publishing House.

KEK

1994 *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Második kiad. Budapest: Szent István Társulat.

KELEMEN János

2016 Teológia és tudomány Gánóczy Sándor gondolkodásában. *Magyar Tudomány*, 177. évf. 3. sz. 326–331.

KELLER, Timothy

2012 *Hit és kételkedés*. Kolozsvár–Budapest: Harmat–Koinónia.

KELLY, Henry Ansgar

1985 *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama*. Ithaca, N.Y.–London: Cornell University Press.

KENT, William

1908 Demoniacs. In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1872–1878.

KERESZTES SZENT János

1999 *A lélek sötét éjszakája. Magyarázatok a Kármel begyére vezető út című vershez*. Budapest: Európa.

KERÉNYI, Karl

1980 Ergriffenheit und Wissenschaft. In: Uő.: *Apollon und Niobe*. München–Wien: Längen-Müller.

KESZEG Vilmos

1999 *Mezőségi hiedelmek*. Mentor: Marosvásárhely.

KESZEG Vilmos–PETI Lehel–PÓCS Éva (szerk.)

2009 *Álmok és látomások a 20–21. századból I.* (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék.

KIRCHER, Karl

1910 *Die Sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*. Giessen (Reprint: 1970, Berlin: Walter de Gruyter.)

KIS-HALAS Judit

2003 Demonológia és boszorkányság Európában. *BUKSZ*, XV. 4. sz. 415–418.

2008 New Age-hiedelmek cyber-köntösben: az energiavámpír. In: *Acta Papensia. A Pápai Református Gyűjtemények Közleményei*, 8. évf. 3-4. szám 195–219.

2012 Az etnográfus esete az energiavámpírokkal. Kortárs vallási jelenségek kutatási lehetőségei a világhálón. In: Landgraf Ildikó–Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. Pécs–Budapest: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék–MTA BTK Néprajztudományi Intézet–L'Harmattan Kiadó–Könyvpont Kiadó, 827–849.

KISS Sándor

1990 *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*. 3. kiadás. Budapest: Református Zsinati Iroda.

KLANICZAY Gábor

1999 Boszorkányság vagy tündéri varázslat? (Pócs Éva: Élők és holtak, látók és boszorkányok. Bp., 1997.; Éva Pócs: Between the Living and the Dead. Bp., 1999.; Bessenyei József (szerk.): A magyarországi boszorkányság forrásai. Bp., 1997.; Kristóf Ildikó: „Ördögi mesterséget nem cselekedtem”. A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen, 1998.; Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Szerk. Benedek Katalin, Csonka-Takács Eszter. Bp., 1999.) *BUKSZ*, XI. évf. 4. szám 352–363.

2014 Vita Szulovszky János cikkével. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 193–198.

KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.)

2005 *Communicating with the spirits*. (Demons, Spirits, Witches 1.) Budapest–New York: CEU Press.

2006 *Christian Demonology and Popular Mythology*. (Demons, Spirits, Witches 2.) Budapest–New York: CEU Press.

2008 *Witchcraft Mythologies and Persecutions*. (Demons, Spirits, Witches 3.) Budapest–New York: CEU Press.

KLAUSER, Theodor

1959 Dölger, Franz Joseph. In: *Neue Deutsche Biographie*. Band 4. Berlin: Duncker & Humblot, 19–20.

KOCSIS Imre

1996 A Jézus-kutatás mai állása. *Teológia*, XXX. 1–2. sz. 35–51.

KOMÁROMI Tünde

2007 Cipő és talizmán. Egy megszállott fiatalember története. In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről V.) Budapest: Balassi, 448–468.

2009 *Rontás és társadalom Aranyosszéken.* (Kriza Könyvek 34.) Kolozsvár: BBTA Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék–Kriza János Néprajzi Társaság.

2010 Bűneink, avagy rontás miatt szenvedünk? Exorcizmus a Szentháromság-Szergij kolostorban. In: Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi, 203–229.

2012 Örög-élmények és papi pálya a kortárs Oroszországban. In: Landgraf Ildikó–Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére.* Pécs–Budapest: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék–MTA BTK Néprajztudományi Intézet–L'Harmattan Kiadó–Könyvpont Kiadó, 243–262.

KORPICS Márta–P. SZILCZ Dóra (szerk.)

2007 *Szakrális kommunikáció.* Budapest: Typotex.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete.* Második, javított kiadás. Budapest: Osiris.

KOVÁCS Gábor

1993 *A lángoló Isten. Vallomás a Szentlélekről.* Budapest.

2006 *Mágia és hit.* Budapest: Szent István Társulat

2007 Kerub. <http://www.hagiosz.net/?q=kerub> (Letöltve: 2011. február 13.)

KOVACS, Stephen J.

2015 Devil or Disease? *New Oxford Review.* Volume LXXXII, Number 1.

KÖRNER, Reinhard

2013 *A lélek sötét éjszakája Keresztes Szent Jánosnál.* Budapest: Jel Kiadó.

KÓVÁRI Károly

1976 *A sátán hatalma.* Parma, OH: Vallás és élet.

KRAMER, F.

1993 *The Red Fes: Art and Spirit Possession in Africa.* London: Verso.

KRÁNITZ Mihály–SZOPKÓ Márk

2003 *Teológiai kulcsfogalmak szótára.* Második, javított kiadás. Budapest: SZIT.

KRISTÓF Ildikó

2008 A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton (17–18. század). In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi, 115–134.

KUHN, Thomas

1984 *A tudományos forradalmak szerkezete.* Budapest: Gondolat.

LÁNCZOS Kornél

1978 *Einstein évtizede*. (Gyorsuló idő) Budapest: Magvető.

LANDMANN, Salcia

1976 *Apaga satana. Katholische Exorzismen. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 28, No. 3, 265–267.

LEERING, Albert

1976 *Exorcism in the baptistal liturgy. A historical-liturgical-theological study*. Toronto: University of St. Michael's College. [Interneten elérhető: [https://openlibrary.org/works/OL11462015W/Exorcism\\_in\\_the\\_baptismal\\_liturgy](https://openlibrary.org/works/OL11462015W/Exorcism_in_the_baptismal_liturgy)]

LEEUW, Gerardus, van der

1948 *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Ed. française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty. Paris: Payot.

2001 *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris.

LEIMGRUBER, Ute

2004 *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung der gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes*. Münster: LIT Verlag.

2005 *Das Volk Gottes und die Befreiung vom Bösen. Pastoraltheologische Anmerkungen zu einer umstrittenen Glaubenstradition*. In: Niemann, Ulrich–Wagner, Marion (Hrsg.): *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Böse*. Regensburg: Pustet, 49–72.

LÉON-DUFOUR, Xavier (szerk.)

1992 *Biblikus Teológiai Szótár*. Második kiadás. Budapest: Szent István Társulat.

LÉON-DUFOUR, Xavier

2008 *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*. Budapest: Új Ember.

LEVACK, Brian P.

2013 *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven–London: Yale University Press.

LEVI, Giovanni

2001 *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest: Osiris.

LONOVICS József

1857 *Népszerű egyházi archaeologia vagyis a katolikus ünnepek, szentségek, ünnepélyek s szertartások értelmezése, és a különféle rendes s rendkívüli szokásokról jelentések, részint rendes szentbeszédekben, részint hirdetmény-alaku oktatásokban*. I–III. Bécs.

LOVÁSZ Irén

2002 *Szakrális kommunikáció*. Budapest: Európai Folklór Intézet.

LUKIANOSZ

1974 *Lukianos összes művei. II*. Budapest: Magyar Helikon.

MADRE, Philip

2003 *A lelkek megkülönböztetése*. (Megújulás és karizmák 4.) Homokkomárom: Nyolc Boldogság Katolikus Közösség.



MAGYAR László András

2002 Orvoslással kapcsolatos szólások és kifejezések a magyar nyelvben. *Orvosi Hetilap*, 143. évf. 16. sz. 845–851.

MAHARAJ, Rabindranath R.–HUNT, Dave

é.n. *Egy guru halála*. Budapest: Primo–Evangéliumi.

MAIER, Gerhard

1997 *A történet-kritikai módszer vége. Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* Budapest: Harmat.

MARCONCINI, Benito

1992 La testimonianza della Sacra Scrittura. In: Marconcini, B.–Amato, A.–Rocchetta, C.–Fiori, M.: *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*. Bologna: Edizione Dehoniane, 200–291.

MARCUS, George E.–CUSHMAN, Dick

1982 Ethnographies as Text. In: *Annual Review of Anthropology*, 11. 25–69. Palo Alto CA: Annual Reviews Inc.

MARCUS, George E.–FISCHER, Michael

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MARGITAY Tihamér

2003 A személyes tudás hermeneutikája. Polányi filozófiájának interpretációja a tudományhermeneutika szempontjából. In: Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módon. Hermeneutika és tudományfilozófia*. Budapest: L'Harmattan, 148–191.

MARKSCHIES, Christoph–REICHLE, Ingeborg–BRÜNING, Jochen–DEUFLHARD, Peter (Hrsg.)

2011 *Atlas der Weltbilder*. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

MARTIN, Malachi

1976 *Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Living Americans*. New York: Reader Digest.

1992 *Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Living Americans*. San Francisco: Harper One.

MARTIN, Ralph

1997 *Mit mond a Lélek? A katolikus egyház egy korszak végén*. Budapest: Lélek és Élet Alapítvány.

MARQUART, François-Xavier

1948 L'exorciste devant les manifestations diaboliques. In: *Satan. Études carmélitaines*. Paris: Desclée de Brouwer. 274–294.

MAYES, Benjamin

é.n. *Quotes and Paraphrases from Lutheran Pastoral Handbooks of the 16th and 17th Centuries on the Topic of Demon Possession*. Compiled, Edited and Translated by Benjamin Mayes. <http://www.angelfire.com/ny4/djw/lutherantheology.demonpssession.html> (Letöltve: 2013. szeptember 13.)

MCCUTCHEON, Russell T. (ed.)

1999 *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion*. London–New York: Cassell.

MCDONNELL, Kilian–MONTAGUE, George T.

1994 *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first Eight Centuries*. Minnesota: A Michael Glazier Book.

MENGE, Hermann

1932 *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*. 6. Aufl. Berlin–Schöneberg: Langenscheidt.

MENGHI, Girolamo

1588 *Fustis daemonum adiurationes formidabiles*. Bononia: Rossium.

1644 *Flagellum Daemonum: Exorcismos Terribiles, Potentissimos, & efficaces, Remediaque probatissima ac doctrinam singularem, in malignos spiritus expellendos, facturasque & maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens*. Venetia: Victor Sauion.

MÉSZÁROS Csaba

2014 Pekarik és szellemek. Gondolatok az antropológiai hermeneutikáról. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 240–265.

MEZEI BALÁZS

1993 Szkepszis és misztika. *Pannonhalmi Szemle*, 1. évf. 2. sz. 97–103.

2003 *Vallás és hagyomány*. Budapest: L'Harmattan.

2004 *Vallásbölcsélet. A vallás valósága. I-II*. Gödöllő: Attraktor.

2010 *Mai vallásfilozófia*. Budapest: Kairosz.

2012 Vallás és tudomány. *Vigilia*, 77. évf. 3. sz. 180–187.

2017 Új utak a vallástudományban. In: Czövek Judit–Szulovszky János (szerk.): *Közvetítő. Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, 73–93.

MOHAY Tamás

2014 Megérteni, megmagyarázni, tudni, hinni: megjegyzések Szulovszky János dolgozatához. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 207–212.

MORABITO, Simone

2004 *Psichiatria all'inferno. Reportage scientifico*. Második kiadás. Udine: Edizione Segno.

2011 *Psichiatria w piekle. Opetanie, szatan, egzorcyzmy – swiadectwo naukowca*. Krakow: Wydawnictwo AA.

MÜLLER Lajos

1926 *A kereszttség*. (Keresztény kiskönyvtár 17.) Budapest: Szent István Társulat.

NAGEL, William

1993 Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich. In: KRAUSE, Gerhard–MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 10. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 750–756.

NAGY Nepomuki János

1845 *Hierolexicon polymathicum latino-hungarorum. Latin magyar köztanulatos egyházi műszótár*. Szombathely: Reichard Károly's Fiai.

NAGY Zoltán

2014 Sámántánc a konferencián: a néprajztudomány teologizálódása Oroszországban. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 234–249.

NASZÁLYI Emil

1990 A szellemek megkülönböztetése a lelkiség történetében. *Szolgálat*, 85. szám. 5–18.

NEIDHART, Walter

1993 Exorzizmus III. Praktisch-Theologisch. In: KRAUSE, Gerhard–MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 10. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 756–761.

NEMESSZEGHY Ervin

1990 A jó és a rossz indítások megkülönböztetése. *Szolgálat*, 85. szám. 18–27.

NEWMAN, Barbara

1998 Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century. *Speculum*, Vol. 73. No. 3. 733–770.

NYÍRI Tamás

1993 *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete*, Budapest: Herder.

2015 *Antropológiai vázlatok*. Második, javított kiadás. Budapest: Corvinus Kiadó.

O'DONNELL, Michael

1911 Demonical Possession. In *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 12. New York: Robert Appleton Company. Retrieved July 14, 2017 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/12315a.htm> (Letöltve: 2018. március 22.)

OESTERREICH, Traugott Konstantin

1921 *Besessenheit*. Langelsalza: Wendt & Klauwell.

1930 *Possession. Demoniacal and Other. Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*. London: Kegan Paul.

OETTINGER, Norbert

1976 *Die Militärischen Eide der Hethiter*. (Studien zu den Bogazköy-Texten, H. 22.) Wiesbaden: Harrasowitz.

ONG, A.

1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State Univ. NY Press.

OTTO, Rudolf

1920 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Vierte Auflage. Breslau.

1997 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*. Budapest: Osiris.

ÖRSY László

1990 A közösségi megkülönböztetés teológiai kiértékelése. *Szolgálat*, 85. szám 36–45.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2012 Emlékbeszéd Gunda Béla (1911–1994) rendes tag fölött. *Ethnographia*, 123. évf. 1. sz. 79–98.

PANNENBERG, Wolfhart

2009 *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története.* (Coram Deo) Budapest: L'Harmattan.

PAPP György

2008 Vade retro Satana! Samarjai Máté János ördögűző liturgiájának ismertetése. *Református Szemle*, CI. 2. szám. 152–158.

PARNIA, Sam et alii

2014 AWARE—AWAREness during RESuscitation – A prospective study. *Resuscitation* (2014) Forrás: <http://dx.doi.org/10.1016/j.resuscitation.2014.09.004>

PELLICCIA, Alexii Aurelii

1780–1785 *De christiana ecclesiae primae, mediae, et novissimae aetatis politia.* Tomus 1–4. Vercellis.

PFEIFER, Samuel

1994: Belief in demons and exorcism in psychiatric patients in Switzerland. *British Journal of Medical Psychology*, Vol. 67. 247–258.

PIKE, Kenneth

1967 *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior.* The Hague: Mouton.

PIOTROWSKI, Mieczysław

2008 Psychiatry and Demonic Possession. In: *Love One Another!* Nr. 10.

PISZTORA Ferenc

1981 A pszichiátriai kórrajzokban rejlő folklorisztikai információk jelentősége a szellemi néprajz számára. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, 20. 223–238

PÓCS Éva

1980 Mágikus eljárás. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 3. Budapest: Akadémiai, 485.

1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia*, XCIV. 177–206.

1990a Néphit. In Dömötör Tekla főszerk.: *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* 527–692. (Magyar Néprajz VII., Folklór 3.) Budapest: Akadémiai.

1990b Mágiáról mindenkinek – mindenki a mágiáról? (Makra Sándor: A mágia. Bp., 1988.; Magyar László András: Bevezetés a kísértettanba. Bp., 1989.; Kurt Seligmann: Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban. Bp., 1987.; Paracelsus: Paragranum. Az igazi gyógyítás oszlopai. Bp., 1990.; Fónagy Iván: A mágia és a titkos tudományok története. Bp., 1943/1989.; Hans Biedermann: A mágikus művészetek zseblexikona. Bp., 1989.) *BUKSZ*, II. 3. sz. 310–317.

1993 A folklorisztika útvesztőiben. (Gunda Béla: A rostaforogató asszony. Bp., 1989.) *BUKSZ* V. 2. sz. 154–157.

2001a Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 137–198, 357–359.

- 2001b Megszálló halottak – halotti megszállottság. In: Pócs Éva (szerk.) *Lélek, halál, túlvilág. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 119–139.
- 2001c Bevezető: egy munkaközösség tizenöt éve. In: Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan– PTE Néprajz Tanszék, 9–19.
- 2002 „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos”. Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In: Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok. I.* Budapest: L'Harmattan, 173–211.
- 2003a Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi Kultúra – Népi Társadalom*, XXI. 211–271.
- 2003b Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban. In: Czövek Judit (szerk.): *Imádságos asszony. Tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére.* Budapest: Gondolat–Európai Folklor Intézet, 113–131.
- 2005 Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. In: Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (eds.): *Communicating with the Spirits. In Demons, Spirits, Witches I.* Budapest–New York: CEU Press, 84–154.
- 2007a Mágia, népi. In: Kőszegi Péter (főszerk.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon* VI. Budapest: Balassi, 138–141.
- 2007b Megszállottság. In: Kőszegi Péter (főszerk.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon* VII. Budapest: Balassi, 358–359.
- 2014 Válasz Szulovszky Jánosnak. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 184–192.
- 2017 A magyar táltos és a honfoglalás kori samanizmus. Kérdések és feltevések. *Ethnographia*, 128. évf. 1. sz. 1–46.
- PÓCS ÉVA (szerk.)
- 1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest: Balassi.
- 2001a *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék.
- 2001b *Lélek, halál, túlvilág. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi.
- 2002 *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi.
- 2004 *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi.
- 2007 *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről V.) Budapest: Balassi.
- 2008 *Démonok, látók, szentek. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi.
- 2010 *Mágikus és szakrális medicina. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi.

- 2015 *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről; VIII.) Budapest: Balassi.
- POGÁNY Géza  
1925 *Exorcizmus.* Budapest: Szerző kiadása.
- POLÁNYI Mihály  
1994 *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához* I-II. k. Budapest: Atlantisz.
- PRINCE, Derek  
1991 *Áldás és átok.* Budapest: Hit Gyülekezete.  
1998 *Démonológia. Amit a démonokról – láthatatlan ellenségeinkről – tudni kell.* Budapest: Hit Gyülekezete.
- PROBST, Manfred  
2008 *Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631)* Münster: Aschendorff.
- PROJA, Giovanni Battista  
2008 *Uomini diavoli esorcismi. La verità sul mondo dell'occulto.* III. edizione. Roma: Città Nuova Editrice.
- PUSKÁS Attila  
2008 Misztikák – keresztény misztika. *Communio*, 16. évf. 3–4. sz. 185–186.
- RAD, Gerhard von  
2000–2001 *Az Ószövetség teológiája I–II.* Budapest: Osiris.
- RAHNER, Karl  
1983 *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába.* Budapest: Szent István Társulat.  
2012 Istentapasztalat ma. *Sapientiana*, 5. évf. 1. szám 1–13.
- RAHNER, Karl–VORGRIMLER, Herbert  
1980 *Teológiai Kiszótár.* Budapest: Szent István Társulat.
- RATZINGER, Joseph  
2014 *Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások.* (Jövőegyetem könyvek) Budapest: John Henry Newman Oktatási Központ Kft.
- RATZSCH, Del  
2002 *Miből lesz a tudomány? Rövid bevezetés a tudományfilozófiába.* Budapest: Harmat.
- RÁTZ András  
1823 *Liturgia vagy a' romai keresztény katolika anyaszentegyház szertartásainak magyarázatya.* Esztergom.
- RIBÁRY Géza–MUNKÁCSI Ernő–KOHN Zoltán  
1942 *Haggáda.* Ribáry Géza dr. bevezetésével, Munkácsi Ernő történeti és művészeti tanulmányával, Kohn Zoltán dr. fordításával és magyarázatával. Budapest.
- RIES, Julien (szerk.)  
2003 *A szent antropológiája. A homo religiosus eredete és problémája.* Budapest: Typotex.
- RIPPEL Gergely  
1754 *Anyaszent-Egyháznak Ceremoniái és Szertartási.* Nagy-Szombat.

RODEWYK, Alfred

- 1950 Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Überblick. *Zeitschrift für katolische Theologie*, 72. 460–480.
- 1951 Dämonische Besessenheit im Lichte der Psychiatrie und Theologie. In: *Geist und Leben*, 24. No. 1. 56–66.
- 1952 Die Teufelaustreibung nach dem Rituale Romanum. *Geist und Leben*, 25. 121–134.
- 1953 Die Betreuung Besessener durch Ordensleute. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 101. 224–230.
- 1963 *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag.
- 1966 *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag.
- 2001 *Der Teufel ernst genommen*. Erste überarbeitete Auflage. Stein am Rhein: Christiana-Verlag.

ROHRBACH, Hans

- 1967 *Naturwissenschaft, Weltbild, Glaube*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- 1990 *Unsichtbare Mächte und die Macht Jesu. Zur Seelsorge an belasteten Menschen*. 4. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus.

ROUGER, Louis

- 1972 *La genèse des dogmes chrétiens*. Paris: Éditions Albin Michel.

ROWLAND, Susan

- 2009 Possession: Jung's Comparative Anatomy of the Psyche by Craig E. Stephenson, Routledge, 2009. *Journal of Jungian Scholarly Studies*, Vol. 5. No. 5. 1–3.

RÖCK Gyula

- 1942 *A misztika története*. Dombóvár: Bagó Mihály.

SAUDREAU, August

- 1921 *L'État mystique sa nature – ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*. Paris–Arras–Angers: Amat–Brunet–Grassin–Richou.

SAVILLE-SMITH, Richard

- 2013 Releasing the Spirits – The implication of cultural accommodation in DSM 5. Forrás: [https://www.academia.edu/3126064/Releasing\\_the\\_Spirits\\_-\\_The\\_implications\\_of\\_cultural\\_accommodation\\_in\\_DSM5](https://www.academia.edu/3126064/Releasing_the_Spirits_-_The_implications_of_cultural_accommodation_in_DSM5). (Letöltve: 2013. 09. 12.)

SCARAMELLI, Giovanni Battista

- 2016 *A szellemek megkülönböztetése. A lelkivezetők kézikönyve*. Nagyvárad: IHTYS.

SCHILD, Georg–SCHINDLING, Anton (Hrsg.)

- 2009 *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung*. Paderborn: Schöningh.

SCHNEIDER, Theodor (szerk.)

- 1977 *A dogmatika kézikönyve*. II. Budapest: Vigília.

SCHÖNKNECHT, Peter

1999 *Die Bedeutung der verstehenden Anthropologie von Jürg Zutt (1893–1980) für Theorie und Praxis der Psychiatrie*. Würzburg: Königshausen & Neumann

SCHREINER, Josef

2004 *Az őszövétség teológiája*. Budapest: Szent István Társulat.

SCHWEIGHOFER, Teresa

2014 »Herausschwören – bannen – austun«: Das Phänomen Exorzismus aus pastoraltheologischer Sicht. *Disputatio Philosophica. International Journal on Philosophy and Religion*, Vol. 15. No. 1. 141–150.

SCHÜTZ Antal

1937 *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*. 1-2. kötet. 3. kiadás. Budapest: Szent István Társulat.

1943 *Eucharisztia. Az Oltáriszentség a hit és az ész világánál*. 2., átnézett kiadás. Budapest: Szent István Társulat.

SEGAL, Robert

1983 In Defense of Reductionism. *Journal of the American Academy of Religion*, 51, 97–124.

1994 Reductionism in the Study of Religion. In: Idinopulos, Thomas A.–Yonan, Edward A. (eds.): *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: Brill, 4–14.

SERSCH, Michael

2013 Demons on the Couch: Spirit Possession, Exorcisms and Dissociative Trance Disorder. *Journal of Exceptional Experiences and Psychology*. Vol. 1. No. 1. 11–16.

SHANKMAN, Paul

1984 The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology*, Vol. 25. No. 3. 261–280.

SIEVERS, Ernst

1994 *Élet a Léleken szeminárium*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

SIMON Árkád

1939 Fogalomzavar a misztika körül. *Katolikus Szemle*, 53. évf. 6. sz. 330–335.

Simon, Yves

2004 *Tekintély és társadalom*. Budapest: Szent István Társulat.

Smart, Ninian–Konstantine, Steven

1991 *Christian Systematic Theology in a World Context*. Minneapolis: Fortress Press.

SMIT, Johannes

1913 *De daemoniacis in historia Evangelica. Dissertatio exegetico-apologetica*. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.

SMITH, Gordon T. (ed.)

2008 *The Lord's Supper: Five Views*. Downers Grove: Intervarsity Press Academic.

SMITH, Jonathan Z.

1990 *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.



SLUHOVSKY, Moshe

1996 A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *Sixteenth Century Journal* 27 (4), 1036–1052.

2008 *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: University of Chicago Press.

SÖVEGES Dávid

1993 *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Pannonhalma: Szent Gellért Hittudományi Főiskola.

SPIEGEL, David–LEWIS-FERNÁNDEZ, Roberto–LANIUS, Ruth–VERMETTEN, Eric – SIMEON, Daphne–FRIEDMAN, Matthew

2013 Dissociative Disorders in DSM-5. *Annual Review of Clinical Psychology*, Vol. 9. 299–326.

STEMBERGER, Günter

1993 Dämonen („böse Geister“) III. Judentum. In: KRAUSE, Gerhard–MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 8. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 277–279.

STOLZ, Fritz

1997 *Grundzüge der Religionswissenschaft*. 2., überarbeitete Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SUBRITZKY, Bill

1991 *Szabadulás a démonoktól*. Budapest: Betlehem Kulturális Egyesület.

SUDEBRACK, Josef

1997 Keresztény misztika és egyházi hit. *Communio*, 5. évf. 3. sz. 20–37.

SUENENS, Leo Jozef

1994 *Új Pünkösd?* Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

SUGÁR István

1987 *Bűbájosok, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyéjében*. Budapest: MTA Könyvtára.

SULLIVAN, Francis A. S.J.

1986 *Die Charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen*. 2. Auflage. Graz–Wien–Köln: Styria.

1993 Pünkösdista mozgalom és karizmatikus közösségi megújulás. *Mérleg*, 2. sz. 168–181.

SUMRALL, Lester

1994 *A teljes ember. Az emberi szellem, lélek és test*. Budapest: Hit Gyülekezete.

SURIN, Jean Joseph

1683 *Catéchisme spirituel de la perfection chrétienne*. Vol. 1-2. Paris: Martin.

SZANISZLÓ József

1847 *A római kath. anyaszentegyház ünnepeinek szertartásai*. Szombathely.

SZÁNTÓ Konrád

1987 *A katolikus egyház története*. I. k. Második kiad. Budapest: Szent István Társulat.

SZEGHY Ernő

1990 *A belső várkastély kapuja. Gondolatok az imáról.* (Reprint, eredeti: 1944.) Budapest: Szent István Társulat.

SZEILER Zsolt–BAKOS Gergely–SÁRKÁNY Péter (szerk.)

2013 *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések.* Budapest: Sapientia–L'Harmattan.

SZÉKELY János

2004 *Az Újszövetség teológiája.* Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.

SZENNAY András

2001 Tekintély és szabadság az egyház életében. *Pannonhalmi Szemle*, IX. évf. 1. sz. 79–88.

SZIGETI Jenő

2008 A bibliai gonosz angyalok. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók szentek. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi, 11–27.

SZÓNYI Szilárd (szerk.)

2011 *Istenadta: vallomások tebenségről és felelősségről.* Budapest: Heti Válasz Kiadó.

SZÖRÉNYI Andor

1966 *A Biblia világa.* Budapest: Szent István Társulat.

SZULOVSKY János

1984 Egy tudomány előítélete önmagáról – avagy meddig lesz néprajz? (Definíciók a néprajzról) In: Pándi Lajos (szerk.): *Acta Iuvenum Universitatis Debrecensis de Ludovico Kossuth Nominata. Studium XV.* (Marxizmus-leninizmus 4.) Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 53–80.

1985 A kisiparok néprajzi rekonstrukciójáról. Gondok és gondolatok In: Nagybakay Péter–Németh Gábor (szerk.): *V. Kézművesipartörténeti Szimpózium.* (Veszprém, 1984. november 20–21.) Veszprém, 225–231.

1999 „ez az én vérem...” Az Újszövetség bora. In: Benyák Zoltán–Benyák Ferenc (szerk.): *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe.* 67–77., Jegyzetek: 320. Budapest: Hermész Kör.

2005a A kézművesség fogalma. In: Szulovszky János (szerk.): *A magyar kézművesipar története.* Budapest: Magyar Kereskedelmi és Iparkamara, 21–26.

2005b Kézművesség: utazás egy fogalom körül. In: *Az Irodalom Visszavág* 8. 3–4. sz. 86.

2008 *Füstfaragók. A kéményseprő mesterség kultúrtörténete.* 3., átdolgozott és bővített kiadás. Budapest: Plusz Könyvek.

2014a Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése? *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 161–183.

2014b Válasz – dióhéjban. Pócs Éva, Klaniczay Gábor, Mohay Tamás és Vargyas Gábor hozzászólása margójára *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 213–215.

2017a Szempontok és adatok a szellemi világ néprajzának keresztény értelmezéséhez. In: Pilipkó Erzsébet–Fogl Krisztián Sándor (szerk.): *Vallásos kultúra és életmód a Kárpát-medencében 10.* Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum, 375–407.

2017b “Divine and demonic possession”? Farewell to a failed concept. In: Mátéffy, Attila–Szabados, György (eds.): *Shamanhood and Mythology. Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research. In Honour of Mihály Hoppál, celebrating his 75<sup>th</sup> Birthday*. Budapest: Hungarian Society for Religious Studies, 449–466.

2018 Az összehasonlító vallástudomány egyik alapelvének korrekciója. *Valóság*, LXI. évf. 9. sz. 70–77.

SZUROMI Szabolcs Anzelm

2003 *Egyházi intézménytörténet*. Budapest: Szent István Társulat.

TÁNCZOS Vilmos

2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*. Budapest: Püski.

2007 *Szimbolikus formák a folklórban*. Budapest: Kairosz.

2015 Egy moldvai csángó férfi vallásos világképének öt regisztere és a szakrális kommunikáció lehetőségei. In: Pócs Éva (szerk.): *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Vallástudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről; VIII.) Budapest: Balassi, 580–611.

2018 A szimbólumkutató Erdélyi Zsuzsanna munkásságának elméleti-módszertani háttéréről. In: Lengyel Ágnes (szerk.): *„Hegyet hágéke, lőtőt lépéke...” Konferencia Erdélyi Zsuzsanna néprajztudós emlékére*. Balassagyarmat, 2015. november 3–4. Balassagyarmat: MNM Palóc Múzeuma, megjelenés alatt.

TANQUEREY Adolphe

1932 *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika*. Franciából fordította: Czumbel Lajos. Paris–Tournai (Belg.)–Roma: Soc. de S. Jean l’Évangéliste–Desclée & Cie.

TARJÁNYI Béla

1998 *Biblikus teológia. Tanulmányok*. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.

TAUSSIG, M.

1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.

TAVARD, Georges

1993 Dämonen („böse Geister”) V. Kirchengeschichtlich. In: KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 8. Bd. (Studienausgabe) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 286–300.

TEMESI JÓZSEF

1989 *Kiért és miért testesült meg az Ige?* Budapest: Szent István Társulat.

TENBERG, Reinhard

1990 Institoris, Heinrich (1430–1505). In: Bautz, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): *Biographisch-Bibliographisch Kirchenlexikon*. Bd. II. Hamm: Bautz, 1307–1310.

TERTULLIANUS

1986 *Tertullianus művei*. (Ókeresztény Írók 12.) Budapest: Szent István Társulat.

TILICH, Paul

1987 *Systematische Theologie*. Bd. 1-2. Berlin–New York: Walter de Gruyter.

THEIBEN, Gerd

2001 *Az első keresztények vallása. Az őskeresztény vallás elemzése és vallástörténeti leírása.* Budapest: Kálvin János Kiadó.

2008 *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája.* Budapest: Kálvin János Kiadó.

THORDAY Attila

1996 *A szövetség mint ajándék és elkötelezettség. Isten és ember szövetségekötése az ószövetségi írásokban.* Szeged: Agapé.

THYRAEUS, Peter

1594 *De Daemoniacis Liber Vnus in Quo Daemonum Obsidentium Conditio; Obsessorum Hominum Status.* Coloniae Agrippinae: Cholini.

TOKAREV, Sz. A. (főszerk.)

1988 *Mitológiai enciklopédia I-II.* Budapest: Gondolat.

TONER, Patrick

1909a Exorcism. In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1838–1843.

1909b Exorcist. In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1843–1845.

TONQUEDEC, Joseph de

1938 *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques.* Paris: Editions Beauchesne.

TURGONYI Zoltán

1996 *A filozófia alapjai és történetének vázlatja.* Budapest: Egyházforum Alapítvány.

1999 A ráció védelmében. *Vigilia*, 64. évf. 8. sz. 659–664.

TÓZSÉR Endre–VÁRNAI Jakab (szerk.)

2012 *Dogmafejlődés, dogmaértelmezés.* Budapest: L'Harmattan.

TRINGER László

2000 *Tabularium psychiatriae.* Budapest: Melania Kiadói Kft.

2010 *A pszichiátria tankönyve.* Negyedik, átdolgozott kiadás. Budapest: Semmelweis Kiadó.

TSCHACHER, Werner

2008a Kramer, Heinrich (Henricus Institoris). In: Gersmann, Gudrun–Moeller, Katrin–Schmidt, Jürgen-Michael (Hrsg.): *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung.* URL:

[http://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/5935/](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5935/) (Letöltve: 2014. október 27.)

2008b Malleus Maleficarum (Hexenhammer). In: Gersmann, Gudrun–Moeller, Katrin–Schmidt, Jürgen-Michael (Hrsg.): *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung.* URL: [https://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/5937/](https://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5937/) (Letöltve: 2014. október 27.)

TWELFTREE, Graham H.

1985 *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now.* London–Sidney–Auckland–Toronto: Hodder and Stoughton.

- 1993 *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. (WUNT 2/54) Tübingen: J. C. B. Mohr.
  - 2007 *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic.
- ÚJ KATEKIZMUS
- 1988 *Új Katekizmus*. Bécs–Újvidék: OMC–Agapé.
- ÚJLAKI Gabriella
- 1992 A hallgatólagos és az explicit tudás. Polányi Mihály poszt-kritikai filozófiája. In: Nagy Endre–Újlaki Gabriella (szerk.): *Polányi Mihály filozófiai írásai*. II. k. Budapest: Atlantisz, 276–319.
- VALPY, Francis Edward Jackson
- 1828 *An Etymological Dictionary of the Latin Language*. London.
- VANYÓ László
- 1977 *Dogmatörténet 1*. Budapest: Hittudományi Akadémia.
- VANYÓ László (szerk.)
- 1984 *A II. századi görög apologéták*. (Ókeresztény Írók 8.) Budapest: Szent István Társulat.
  - 1988 *Apostoli atyák*. Második kiadás. (Ókeresztény Írók 3.) Budapest: Szent István Társulat.
  - 2004 *Ókeresztény írók lexikona*. Sajtó alá rendezte és a bibliográfiát összeállította: Perendy László. A szöveget gondozta: Babarczy-Györfly Andrea. (Szent István Kézikönyvek 10.) Budapest: Szent István Társulat.
- VARGYAS Gábor
- 1977 Közép-Amerika kultúráinak védelmében. Jegyzetek Benedek István „Varázslás és orvoslás az azték, maya és inka birodalomban” című művéhez. *Kortárs*, XXI. 5. sz. 770–773.
  - 2014 Megjegyzések Szulovszky János „Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?” című írásához. *Ethnographia*, 125. évf. 2. sz. 199–206.
- VERMES Géza
- 1995 *A zsidó Jézus. Abogy egy történész az evangéliumokat olvassa*. Budapest: Osiris.
  - 1997 *Jézus és a judaizmus világa*. Budapest: Osiris.
- VOIGT Vilmos
- 2004 *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp.
  - 2006 *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp.
- WAARDT, H.–SCHMIDT, J. M.–MIDELFORT, H. C. E.–LORENZ, S.–BAUER, D. R. (Hrsg.)
- 2005 *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens (Hexenforschung)*. Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte.
- WAFFELAERT, Gustavus Josephus
- 1922 Possession diabolique. In: *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*. Quatrième édition entièrement refondue sous la direction de A. D’Alès. Tome IV. Paris: Gabriel Beauchesne, 53–81.

WAGNER, Peter C. (szerk.)

1994 *Területi szellemek. Tizenkilenc keresztény vezető gondolata a stratégiai szintű szellemi hadviselésről.* Budapest: Amana Bt.–Zúgó Szél Alapítvány.

WEBER, Max

1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások.* Budapest: Gondolat.

WELTE, Bernhard

2013 *Mit jelent binni? Vallásfilozófiai megfontolások.* (Sensus Fidei Fidelium 2. – A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Fundamentális Teológia Tanszékének sorozata) Budapest: L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.

WEISSMAHR Béla

1985 Mi a misztika? *Szolgálat*, 66. szám 22–30.

WESTERMANN, Claus

1993 *Az Ószövetség teológiájának vázlat.* Budapest: Budapesti Református Theológiai Akadémia.

WILHELM Gábor

2017 A honfoglaláskori ősvallás az összehasonlítás tükrében. Reflexió Pócs Éva tanulmányára. *Ethnographia*, 128. évf. 3. sz. 524–532.

WINKLHOFER, Alois

1962 *Traktat über den Teufel*. 2., durchges. Auflage. Frankfurt am Main: Knecht.

WOLFF, Hans Walter

2001 *Az Ószövetség antropológiája.* Budapest: Harmat–PRTA.

XERAVITS Géza–TAMÁSI Balázs–SZABÓ Xavér (szerk.)

2011 *Angyalok az ókortól Szent Tamásig.* Budapest: Sapientia Főiskola–L'Harmattan.

ZELNIK József

2010 *A nagy szertartás. A bor csodája, a mitikus időktől Dionüszoszon keresztül az Eucharisziáig.* Budapest: Kairosz.

ZINSER, Hartmut

1990 Besessenheit. In: Hubert Cancik–Burkhard Gladigow–Matthias Laubscher (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. II.: Apokalyptik – Geschichte. Stuttgart: Kohlhammer, 131–135.

ZUTT, Jürg

1972 Ergriffenheit, Erfülltheit und Besessenheit im psychiatrischen Erfahrungsbereich. In: Zutt, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit – Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen.* Bern: Francke Verlag, 11–24.